



الشبكة المغاربية للدراسات
الفلسفية والإنسانية

في سؤال العلمانية

الإشكالات التاريخية والآفاق المعرفية

إشراف وتقديم وتنسيق

البشير ربوح

تصدير

الدكتور محمد سبيلا

المؤلفون

معز مديوني
معيرش موسى
محمد الصادق بلام
أحمد زيغمي
عبد الكريم عنيات
علي عبود المحمداوي
عبد القادر بوعرفة
هشام شراد
يوسف بن عدي
بويش محرز
طالب محمد كريم
رشيد بوطيب
بركات عمار
نور الدين علوش

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

في سؤال العلمانية

الإشكاليات التاريخية والآفاق المعرفية

ابن النديم للنشر والتوزيع   دار الروافد الثقافية - ناشرون

في سؤال العلمانية

الإشكاليات التاريخية والآفاق المعرفية

إشراف وتقديم وتنسيق

البشير ربوح

تصدير

الدكتور محمد سبيلا

معز مديوني   معيرش موسى
محمد الصادق بلام   أحمد زيغمي
عبد الكريم عنيات   علي عبود المحمداوي
عبد القادر بوعرفة   هشام شراد
يوسف بن عدي   بويش محرز
طالب عبد الكريم   رشيد بوطيب
بركات عمار   نور الدين علوش

الشبكة المغاربية للدراسات الفلسفية والإنسانية

في سؤال العلمانية: الإشكاليات التاريخية والآفاق المعرفية

إشراف وتقديم وتنسيق: البشيـر ربوح

الطبعة الأولى، 2015
عدد الصفحات: 388
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-57-8
الإيداع القانوني: 145-2014

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجـزائـر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت-لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

كتب ماركس إلى مترجمه الفرنسي بأسلوب خاص جدا بالقرن التاسع عشر ولكنه بكل صواب وحق: "لا توجد طريق ملكية للعلم، ووحدهم أولئك الذين لا يخشون من عناء تسلق الدروب الوعرة لهم الحظ في الوصول إلى القمم الساطعة"

يقول إدوارد سعيد: "لسنا بالمخربشين ولا بصغار "الكتبة" وإنما عقول تتحول أفعالها إلى جزء من التاريخ البشري الشامل الذي يصنع حولنا"

إهـــــداء

إلى أفراد عائلتي الصغيرة:

زوجتي... احتراماً

أولادي:

مي... أملاً

أيمن... طموحاً

مُهاب... أفقاً.

وإلى الأصدقاء اليامين بن تومي، اسماعيل مهنانة، بليليطة عبد الحكيم، بلام محمد الصادق... بهجةً.

وإلى النفوس النبيلة المنتشرة في وطننا العربي، التي تكافح التفاهة في صمت، وتعشق الحكمة باقتدار، وتؤثث العقول بصبر، أهدي هذا المنجز.

المحتويات

الباب الثالث
الأم تدلل إبنها

الباب الرابع
فجائية الالتقاء بالآخر

الباب الخامس
عُقَب وشَرَائط المفهوم المتأزِّم

تصدير

لم يتعرض مفهوم أو قضية من قضايا الفكر والسياسة الحديثين من النقد والتجريح والإساءة والتشويه والإدانة لمثل ما تعرضت له فكرة العلمانية. فقد تم تسديد قصف مركز عليها باعتبارها حصان طروادة، وباعتبارها لغما إلحاديا مخفيا يستهدف ضرب الدين ودفنه بعيدا عن الحياة العامة. . . إلخ. وصك إدانة فكرة العلمانية (بفتح العين)، صك طويل لا شفقة فيه ولا رحمة لدرجة تجعله مرادفا لا فقط للإلحاد بل لتخريب الدين وإبادة القيم الروحية.

والذي حكم هذا الموقف الإداني هو سياق الصراع الإيديولوجي بل الميتافيزيقي القاتل في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، وخاصة منها الاتجاهات التقليدية والتي ركزت جهودها على بعض أفكار ومفاهيم ونظريات وممارسات الفكر الكوني الحديث شنه عليها نوعا من "الحرب المقدسة" دفاعا وهجوما، بالنسبة لثقافة يعتبر المكون الديني محورها المركزي بل البنية العميقة لثقافتها، لذلك فالحديث عن العلمانية اليوم لا يمكن أن ينسلخ عن هذا السياق الجدالي والصراعي الهائج، وهو ما يفرض على هذا الحديث في مرحلة ثانية أن يتولى إعادة ترتيب الأمور وإعادتها إلى نصابها الأصلي تحقيقا "لإمكان" قيام نقاش أكثر هدوءاً وأكثر عقلانية أي بعيدا عن التشنج والاتهام والتكفير والتبديع وسوء النية وعقلية المؤامرة.

إلا أن هذا المسعى هو بالتأكيد أمر في غاية الصعوبة لأن المفاهيم والأفكار المتعلقة بالصراع الإيديولوجي والميتافيزيقي والسياسي هي محط

صراع فكري حاد لا يمكن أن تنطفئ ناره المشتعلة إلا بعد عقود وربما قرون، خاصة وأن الثقافة العربية الإسلامية اليوم تجد نفسها في وضعية المتهم المسبق إما بالتأخر أو التخلف أو بعدم فهم معطيات العصر أو برفض أفكار ومؤسسات وقيم الحداثة باعتبارها عدوانا فكريا على الإسلام بموازاة أشكال العدوان الأخرى التي مارسها الغرب (الرأسمالي والإمبريالي) على بقية شعوب العالم إما ضمن الاستعمار الاستيطاني المباشر أو ضمن الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها من أشكال السيطرة.

فالجميع مطالب اليوم بإعادة إرساء وإقامة شروط حوار ممكن أو على الأقل شروط تقديم الأفكار تقديما موضوعيا أو استعراضيا وافيا بغية تهيئة شروط إمكان أفضل للفهم في مرحلة أولى وتهيئة لشروط أفضل للتحاور فيما بعد.

ولعل في هذا الكتاب الذي يشرف عليه صديقنا الأستاذ ربوح البشير، والذي يتضمن بحوثاً قدمها ثلة من الباحثين الأكاديميين المرموقين من مختلف أنحاء العالم العربي بما تحرص عليه من مواقف معتدلة، منهجا وموضوعا، ومن ابتعاد عن لغة السجال السياسي الحادة، هي خطوة جيدة وجريئة نحو توفير شروط أحسن وأمثل لإمكان قيام فهم وحوار أكثر موضوعية وأكثر هدوءا حول هذا الموضوع الحار. أولها الابتعاد عن الطرح السياسي السطحي لشعار العلمانية، والتأكيد على ضرورة فحص الشروط الثقافية والفكرية للمفهوم ولإمكانات تلقيه بالنسبة لثقافة جوهرها ديني.

فالحوار حول هذا المفهوم سيظل مطروحا بحدة على ثقافتنا العربية الإسلامية لأنه ليس فكرة فلسفية مجردة، بل لأنه يتعلق بعلاقة الدين بالدولة وبالمجتمع وبالسياسة وبالثقافة.

هذا الحوار على الرغم من حدته وناريته اليوم سيظل مطروحا بحدة على التاريخ العربي الحديث والمعاصر، حتى ولو تم تأجيله، إما عن طريق التشويه أو عن طريق الصمت، لأن التحدي الأكبر الذي يطرح اليوم نفسه على كل المجتمعات العربية هو إعادة قراءة وتجديد الثقافة الدينية وإعادة تكييفها مع متطلبات العصر ونوازله، خاصة وأن انتقال العالم منذ عدة قرون إلى الحداثة أو إلى العصر الحديث لم يكن مجرد انتقال زمني ولم يكن

انتقالا كميا فقط بل هو انتقال تاريخي نوعي ومحوري طال كل مقومات الوجود الإنساني وعلى رأسها الوجود الثقافي والرمزي.

وهذا يتطلب مراجعة نقدية للذات لتخليصها من الأحكام التبريرية المسبقة سواء في صورتها التمجيدية الذاتية أو في منحاها الترذيلي للآخر، أو في القول بأن هذا الأمر لا يعنينا لأننا لم نشهد يوما دولة دينية ولا طبقة رجال دين أو غيرها من المواقف، والآراء التي ستفرض عليها حيثيات التاريخ: من جرأة الفحص وشجاعة المراجعة وعزم الغربلة، **إن لم يكن اليوم فغدا.**

د. محمد سبيلا

الرباط 2014

مقدمة

"إن المكوث على الدرب داخل الحيرة الجميلة وبإخلاص رغم التيه، هو امتلاك حرفة الفكر "

هيدغر

ما معنى أن نفكر في العلمانية وفي نصوصها التي لا تنتهي؟ ألا يعد هذا النمط المخصوص من التفكر فيها رجوعاً نحو الفضاءات الملغمة بالأسئلة المزعجة والمحرجة والقلقة؟ ألا يشكل التسآل في تاريخها واستنطاق جذورها بصورة جينيالوجية محطة هامة ورئيسة في فهم أفقها اللامتناهي من جهة حضورها العميق في المتن الأسطوري والديني، وانغراسها في المنحى الفلسفي والتصاقها القوي بكل هذا المسار التاريخي المعقد والمركب؟ هل من المستطاع أن نساير مفهوما مربكاً وقلقاً وملتبساً تسكنه ضروبا من الغموض اللفظي ويلتف حوله سديم من المعاني الشواشية والكاوصية، فهي تخترقه في عمقه مشكلةً هويته التي لا تفارقه؟ هل نحن نقف على أرضية مفاهيمية مضطربة ومتخلخلة ومتفجرة، كأن الريح تحتها، تجعلنا نتعامل مع مفهوم ديناميتي بامتياز، والتي تحفز فينا توخي الحذر السبينوزي معه وضده مهما كانت مواقعنا المعرفية ورؤانا للعالم؟ ألا يعد تعقد صلاته وتشابك تعالقاته وتواشجه مع جميع الديانات التوحيدية رفضاً

واحتضاناً، نقدا وتأسيساً، بناءً وتفكيكا، -وهي حال التفكر الفلسفي الحي- وارتفاعه إلى مستوى الاعتبار الفلسفي، جاعلاً منه درباً فلسفياً هيدغرياً مفتوحا على أفق الزمان وأصالة التاريخ، سببا في حيوية المفهوم ومقدرته على حضوره الطاغي في ساحة التفلسف واحتوائه على كل هذا الزخم المناقشاتي، ويحوز بهذا التمشي على صفة المطلق التواجدي كأنه أكل من طعام الإله "آنو"؟.

نحن هنا نقف قدام مفهوم مؤشكل في صميم متنه، حتى غدا التأشكل مسكنه الذي يقطن فيه ولا يبرحه البتة، يجد فيه سكينته المطلقة، بمعنى أنه ينأى بنفسه عن التوجه الديكارتي في تقديسه للوضوح والبداهة، ويعشق الالتباس، فهو حضور ملتبس، زئبقي، تعثر عليه في نصوص الفلاسفة وفي متون اللاهوت وفي رؤى الأساطير، ولكنك لا تستطيع أن تدعي أنك فزت به وغنمت بمحتواه أوحتى بهوامشه، هذا الحديث لا يقودنا إلى استحالة معرفية تزرع فينا شعورا باليأس من امتلاكه، وإنما هي حال نتحسسه لحظة اقترابنا منه، أو ساعة حدوث الاشتباك معه، أي أننا نرمي إلى ترك وضع الاستسهال في التعاطي مع مفهوم العلمانية ونسقط بالتالي في مطبات السطحية والغفل، وحتى في ما هو أعسر من ذلك، الانخراط في وهم مشبع باستيهامات معرفية قاتلة.

من صُلب هذه المنظورية، تنتصب أمامنا كتيبة نصية من الأعمال البحثية في سؤال العلمانية، التي تتحرك في فضاء معرفي واحد لكن بوجوه مختلفة وبمسارات متنوعة، بغية النبش في الطبقات الجيولوجية، لأن المقاربة التي نعتزم القيام بها، تبتغي الارتقاء بمستوى الطرح إلى مرتبة الإعضال الفلسفي، ثم الوقوف على الجهاز المفاهيمي الذي يسبح في أثير الأطروحات التحليلية المنتشرة في مسطح القراءة النصية لسؤال العلمانية.

هذا السؤال في صيغته التي تعتزم التقصي عن مسار العلمانية التاريخي في متن كل ما هونصي في الفلسفية الغربية، يفرض علينا بدءً أن نطرق باب التأسيس المفاهيمي كي نغنم على سبيل ملكة الفهم المتعالي، وعلى مناط الرد الظاهراتي بحزمة ابستيمولوجية تسعفنا في تهيئة فرش مفرداتي تعود بنا

إلى المحاضن الأولى الذي تشكلت فيه وتبلورت في تعاريقه معاني ودلالات العلمانية وما يحيط بها من مفردات مجاورة تنتمي إلى نفس الحقل الدلالي، مما يمكن أن يُفهم عند الباحث الظاهراتي الدكتور فتحي انقزو على أنه شرط متأصل في طبيعة الفكر الفلسفي الأصيل، لأن: "من طبيعة الفكر أن يكون ابتداءً، وأن يجد لهذا الابتداء محلاً في الأشياء والمعطيات الأولى وقد رفعت الأقاويل حولها وتعطلت المعاني وطويت الصحف وفسخ كل أثر منطوق أو مكتوب". ونحن هنا والآن، ندشن بدءًا فينومينولوجياً نعتزم من خلاله تتبع مسار المفهوم قبل انخراط في تمفصلات التاريخ وتشابكات الدين، أي الالتقاء به في براءته الأولى، مما يسمح بأن تكون: "الفينومينولوجيا في حضرة الأشياء حال خلقها ومن قبل أن تسمى وترد في النفوس والعقول وتتخذ لها مجرى في العالم والطبيعة".

رُبَّ شرط يحفزنا معرفياً على: "تحرير المعنى من أغلفته النظرية وإرجاعه إلى حيث منازله الأولى في تجربة العالم من حيث هو وطن"، ومن حيث هو منطلق نواتي في تقديم هذا المفهوم، فطريقة تقديمه وفرشه تتحكم في تمشيه داخل جوف النصوص، لذلك حرصنا بعزم شديد على نسج خيوط معرفية تلحق السدى باللحمة، ويدفعنا هذا النسج الطريف، الذي قدمه الباحث "**معز مديوني**" إلى تنزيل عمله في صدارة الكتاب كفاتحة مفاهيمية، كي: "نتعلم كيف نتقن الاشتباك مع المفاهيم والتيارات الفكرية بالشكل الأفضل الذي نستند فيه إلى معرفة بها لا إلى موقف انفعالي منها"، فالاشتغال على المفهوم هو في حد ذاته السبيل الأفضل الذي يراه الدكتور ناجي العونلي الذي: "يلزم الفلسفة لا من حيث طبعها أو عنصرها الخاص، بل يقتضيه كذلك الطور الذي آل إليه الربو التاريخي لثقافة العصر: كذا يرسخ المفهوم في الفلسفة وفق ضرورة جوانية علق بمنطق التفلسف نفسه وحسب ضرورة برانية ترجع إلى قضاء تاريخي بعينه هو أن تصير الفلسفة إلى العلم".

على أبواب هذه المفهمة المعرفية، راح الباحث "**موسى معيرش**" يبحث في الجدل الذي دار في الفكر الغربي الوسيطي والحداثي بين السياسي والديني، مؤكداً أن الدين كان على الدوام ملازماً لأي ممارسة سياسية، معتبراً أن التشكلات الدينية مثل الكنيسة كان لها الحضور القوي

والكارثي طبعاً على النشاط الساسي الغربي. أما الثورة على الكنيسة فهي ثمرة مفاعيل عديدة تمظهرت في الاصلاح الديني البروتستانتي، الرشدية اللاتينية، والنزعة الفلسفية التاريخية.

بمثل هذا التمثل المفاهيمي والتاريخي، الذي يمنح لنا جرأة الاقتراب من النصوص الفلسفية الغربية، وخاصة في صورتها التأسيسية التي تستوقفنا في نص الفيلسوف الهولندي **سبينوزا**، بحيث تجرأ - التزاماً بالنصيحة الكانطية المشهورة لشعار الأنوار- واجتهد الباحث **"بلام محمد الصادق"** في تشريح نص سبينوزا، من منطلق أن أصل الدولة السياسية هو: "التعاقد السياسي"، الذي ينبني على مفهوم الحق الطبيعي نظرا لانغراسه الأنثروبولوجي في بينة الذات البشرية، وهو: "آلية نقد مفهوم السلطة المطلقة"، والانتقال بذلك من المشرع الديني إلى المشرع البشري، وفق التوصيف الثوري الذي أطلقه مارسيليو دوبادوا Marcelio-de-Padua.

تماشياً مع هذه القراءة السبينوزية، يرفض الباحث **"أحمد زيغمي"** المواقف الحدية التي انتشرت في فضاء الخطاب الفلسفي الحداثي في منزعه الطبيعي، من بعض المفردات الغربية مثل: التنوير، العقلانية، الديمقراطية، فهي: "بكل ثقلها الرمزي والمعنوي تنتمي في نظرنا إلى الموروث الثقافي الغربي، وهي من مخصوصاته التاريخية في جوانب الفكر، والفن، والسياسة، والاجتماع"، وعليه يكون لزاما على أي باحث، أن يحتكم إلى شرط المماسفة. الذي يسعفنا في استيعاب نظام اشتغال هذا المفاهيم تاريخياً ومعرفياً، والوعي بالمحاضن المختلفة التي تشكل في كنفها تيار العلمنة باعتبارها قنطرة نحو التنوير.

أما المحطة النيتشوية أو كما يسميها الباحث **"عبد الكريم عنيات"** النيتشهوية، فهي تتمة معرفية للمساعي الفلسفية السابقة، بالرغم من أن فلسفة نيتشه بلغته الواخزة ومطرقته الخاطفة وأسلوبه الشذري عسيرة على التصنيف الفلسفي أو التخندق في رؤية محددة وثابتة، فـ: "نيتشه ذاته كان يعتقد أن التمذهب ضرب من قصور النظر، الناجم عن براءة وسطحية طفولية تعكس مدى الاعتقاد بالحقيقة والنجازة، في حين أنه لا حقيقة وكل شيء في حالة

إنجازية مستمرة لا تعرف الانقطاع ولا الإتمام أيضاً"، صيرورة نيتشوية لا تمنعنا من القطع نهائياً مع الدين باعتباره دوغما لا منطقية، ماورائية، متأغرقنة. وكذلك العلمانية لأنها مفهوم مستهجن نيتشوياً بحكم انتمائه إلى التراث العقلاني الغربي المنحط.

تلافياً لهذه القراءة النيتشوية، تتنزل المقاربة الهابرماسية، حيث يعتبرها المفكر محمد سبيلا: "محاولة تطوير العقلانية السائدة نحو عقلانية تواصلية تكون بمثابة أساس وقاعدة فلسفية تلهم وتوجه المجتمع الغربي الديمقراطي الحديث من مجتمع سيطرة إلى مجتمع حوار وتواصل". وعلى هدي هذا التوجه الذي يتعامل مع الحداثة باعتبارها مشروعاً لم يكتمل بعد، ينشغل الباحث "**علي عبود المحمداوي**" في مقاربته بهاجس معرفي يتمثل في كيفية: "إسقاط أو إزالة ما هو عقلاني في علم اللاهوت"، الذي هو بمثابة إشكال مركزي في تخمين باحثنا.

إن الغاية المتوخاة منه هو الوصول إلى حالة معرفية ذات طابع ثنائي تتمثل في: عقلنة الدين والإقلال من تطرف العلمنة، وفي فضاء هذه المسافة الانزياحية التي انبجست، يولد خطاب المجتمع ما بعد العلماني، وفق مواصفات متناغمة ومتناسقة، تكون: تواصلية، علمانية، عقلانية، تسامحية، غير ميتافيزيقية، تعددية، شعارها تجنب النظرة العوراء.

بعد هذا السفر الممتع في متن النص الفلسفي الغربي، يقودنا الباحث "**شراد هشام**"، إلى محطة مفصلية في الخطاب العلماني الغربي، وهي التمظهرات القانونية في التجربة الفرنسة الحديثة والمعاصرة، التي تجلت في حزمة من المراسيم المتعاقبة على سبيل المثال: مرسوم نانت (13 أفريل 1598)، ودستور 1791، وقوانين 1882، 1886، وهي في الأساس ثمرة من ثمرات الفلسفات التنويرية والعقلانية والوضعية. التي انعكست على اللسان الفرنسي العلماني فظهرت العلمانية الايجابية التي نادى بها ساركوزي، الجمعوية الدينية، والتمييز الإيجابي تبعها خوف مرضي من الظاهرة الإسلامية..

لكن وبصورة مسايرة لحركة المفهوم في مسطح التحليل، ينتقل بنا

الباحث **"عبد القادر بوعرفة"** إلى مستوى جديد ومبدع يحرص فيه قدر مستطاعه الفكري أن يكون موضوعيا بحسب ما تسمح به المقاربة من فهم وتجاوز واستثمار لجهازها المفراداتي، إذ يتحدث الباحث عن الدور الايجابي للمسار العلماني الغربي ومقدرته على تثوير الظروف وتحسين الفضاء السياسي، بحكم فاعليتها في تعزيز المنحى النقدي والأنواري لدى الإنسان الأوروبي، وفي المقابل غدت ظاهرة العودة إلى الدين تشد أنظار الباحثين في الفكر الغربي، بحيث أضحى يتحدث عن المجتمعات الما بعد حداثية، أو عن نهاية العلمانية، أو علمنة العلمنة، غير أن اللسان العربي لم يزل يلوك مفردات العلمانية الكلاسيكية المترهلة، وبقي منكفئاً على ذاته المعرفية، متكلساً في كهفه الأنطولوجي.

وعلى إثر هذه القراءة، توجه الباحث **"بويش محرز"** إلى التخمين في الأسس الفلسفية للعلمانية، بحيث يقتضي منا الذهاب جهة التنقيب في المقاربات التي اشتغلت على محتوى المفهوم، وتعالق هذا التمشي مع بعض التيارات الإلحادية والمادية، الوضعية، العلمية، الوجودية، مما انعكس على تعقد المفهمة لدى جل مفكرينا، تجلى ذلك عند عزيز العظمة، برهان غليون، فؤاد زكريا، محمد أركون، فهمي هويدي، جوزيف مغيزل، مع ملامسة الحضور النقدي للباحث.

بذات الرؤية النسجية في التمشي التحليلي لسؤال العلمانية، قدم لنا الباحث**"يوسف بن عدي"** مقاربة معرفية تنظر إلى مفهوم العلمانية كونه مفردة على درجة عالية من التركيب من جهة الاشتغال الفلسفي، فهي مجاورة للتعاقد، المواطنة، الفرد، الدولة، الحرية، الديمقراطية، الدين، الأنوار، ...إلخ، وقد لاحظ الباحث الحضور المبكر للغة حداثية في الفكر العربي، كما هو الحال في خطاب خير الدين التونسي، الطهطاوي، وفي مقابله خطاب بمنزع سلفي تمثله الأفغاني، الإمام محمد عبده، مما يدل على وجود صراع حول رؤيا العالم، فالحرية صارت حريات، والحداثة حداثات، انسجاماً مع الطرح الذي قدمه المفكر محمد عابد الجابري، أما المفكر فهمي جدعان فيتجه جهة الحديث عن حداثة فرقانية أو قرآنية بعد انسداد الأفق العلماني.

أما الباحث "**رشيد بوطيب**" الذي انشغل باستقراء عُقب الثورة العربية، وفيها استشرف قابلية المجتمع العربي من جهة استعداده لتلقي الأفكار الحداثية وما بعدها، خاصة فكرة المجتمع ما بعد العلماني، لأن الغرب حاضر في وعي ولاعي الثوار،فهي، أي الثورة، تُعد في نظره ثورة على علمانية ضيقة الأفق، وصولية المنحى، انخرطت في مسعى حدي يطرح نفسه كمنقذ للغرب من الفوضى/الشبح. أما الغرب الكولونيالي، حسب توصيف ادوارد سعيد، فهو ما زال على وفائه للصور النمطية التي كونها عن المجتمع العربي.

قريبا من هذا الطرح التفاؤلي، تتموقع مقاربة الباحث "**طالب محمد كريم**" الذي يرمي إلى تأسيس وصنع خطاب تربوي حداثي ومتنور، غير أنه يدرك مدى صعوبة وعسر هذه الخطوة التحررية، وتعلة ذلك تكمن في التأثير القوي الذي تمارسه الايديولوجيا على التفكير التربوي، أما التحرر منها فهي مسألة منوطة ببناء الفرد/ المواطن.

غير أن العسر التحليلي ينبجس حقيقيةً عندما نبدأ في مواجهة المسائل المفصلية التي تتعلق بالعلمانية رأساً، ونعني بها مفهوم الدولة السياسي، حيث قام الباحث"**بركات عمار**" ، بالبحث في هذه المسألة بطريقة تزاوج بين الجينيالوجي/ الأركيولوجي بغية تتبع مسار السياسة في جميع الأديان، ومسألة تواجد الدولة في الإسلام.

وختامها مسك عرفي قدمه لنا للباحث "**نور الدين علوش**"، حيث ترجم لنا نص للمفكر عبد الوهاب المؤدب، الذي يسعى فيه إلى إعادة تأويل العلمانية وفق المستجدات الراهنة، انطلاقاً من الهوية والدين، والانهمام بمسألة المدرسة العلمانية كمكسب حداثي.

لا نود هنا والآن، على هدي التحليل الذي لم يكتمل، أن ندعي اكتمال المقاربة المنتشرة في فضاء الكتاب، لأنه من غير الممكن أن نحيط بسؤال العلمانية، وهو بالحقيق سؤال المحنة العربية بامتياز، فذلك يتجاوز مقدرتنا التحليلية، ولا يتناغم مع منهجنا في التفكر الفلسفي، ولا يترجم رؤيتنا المفاهيمة، فالسؤال الفلسفي يبقى دوما مفتوحا على احتمالات جديدة

وطريفة، ولا يحق لأي فرد أن يُنزل ستائر المسرح الفلسفي، لأن الفرجة فيه مفتوحة، والتفكر حوله فضيلة، والاهتمام به مهمة أنطولوجية. فكل كتاب هو مجرد استئناف للقول الفلسفي، وعلى أساسه نتلافى السقوط في مطبة الغلق ومنزع الإنهاء، إذ يمكن القول مع هيغل أنه يجب: "التشديد على أن الحقيقة ليست عملة مسكوكة يمكن للمرء أن يسلمها جاهزة وكذلك يقتبضها".

إنه سفر في النصوص الفلسفية الغربية أولا، ثم التعريج ثانياً جهة بعض الإشكالات في الفكر العربي، كي ننظر في ما هو متعالق بين الأنا والأخر، هذا الآخر الذي طردناه جغرافيا وسكننا تاريخياً، كما قال عبد الرحمان بوقاف ذات مساء إبداعي، ومبتغانا من هذا التمشي أن نبدأ في تثوير ما هو ملغم ومسكوت عنه ومؤجل في ثقافتنا العربية، لعلنا نشارك في دفع الفرد العربي كي يفكر بصوت مرتفع، وأن يحسن قول "أنا" كما تحدث دريدا ذات تفكيك قلق.

أما الغاية من كتابنا الجماعي خاصة في متنه الأول هو أن يكون فاتحة لقراءات متعددة، لأن النص كما يراه فتحي انقزو: "تشكيل لغوي كثيف متراكم الطبقات متراتب الأجناس القولية والبلاغية مفتوح على ممكنات العبارة والمعنى بلا نهاية. . . . فـ (ريكور) أعلم الناس أن كل نص يتقوم بأفق تأويلي مرسل وأنه محتاج إلى قارئه أي إلى ما لا حصر له من السياقات والبنى الاستقبالية التي هي شروط لإمكانه ولاستمراره".

وما أمتع نصاً يكون حصيد إشكالية لا نتمنى أن تغلق، أو أن تصادرها فهوم جوفاء وأفواه ثرثارة، تملئ الفضاء ضجيجا وصخباً، وهذه ديدن النفوس الضالة، ولا نتمنى أن يصدق عليهم المثل العربي: "من غربل الناس نخلوه"، لعل هذا الكتاب في جزئه الأول يبني جسرا بيننا وبين القارئ السيد، أو وبيننا وبين ذاتنا المتطلعة لمجتمع ما بعد الهش. مجتمع يسع الجميع.

وفي ذمتنا المعرفية كلام يجب أن يقال ويعلن على الملأ، نعترف فيه بفضل الباحثين اللذين شاركوا في النهوض بمشقة الكتابة والتحرير، وتحملوا عبء القلم وكابدوا جرأة الإعلان عن موقفهم من مسألة هرب منها الكثير،

وتجنبها بعض من يدعي أنه يكتب فقط في ما هو جليل، ونسي أو تناسى أن الجليل الحقيقي في الفكر العربي المعاصر هو الاقتراب من الأسئلة العاصفة واللاسعة، والعلمانية هي بؤرتها الحرجة.

إن: "**الشبكة المغاربية للدراسات الفلسفية والإنسانية**"، وفق الوصف الرائع الذي قدمه **ميخائيل نعيمة** للرابطة القلمية، وكأنه في وصفه الطريف، فرد منا، يعيش بيننا، يخمن معنا، يقاسمنا هذا الهم الفكري في تحريك الفضاء العربي، إذ هي، أي الشبكة: "ما كانت لتقدم هذه المجموعة إلى قراء العربية لولا اعتقادها بأنها قد اتخذت من "**الفلسفة**" رسولا... وقد تكون مخطئة في ما تعتقد. لكن إخلاصها في الأقل يشفع بخطئها فهي لا تدعي لهذه المجموعة أكثر مما تستحق. فإن لم يكن لها إلا تشويق بعض الأرواح "**النبيلة**" إلى طرق "**الفلسفة**"... فقد كفانا ما عندنا من عزم على استكمال المشروع الذي هو في ذمتنا.

الباب الأول

تأسيس مفاهيمي بأفق تاريخي

"لقد أبحرت بنا السفينة، وليس في وسعنا سوى أن نمضي!"

باسكال

"المشكلية هي الطبيعة الخاصة لكل بدء فلسفي"

فتحي المسكيني

الدرب الأوّل

العَلمانية: في تاريخ المفهوم

أ. معز مديوني*

مقدّمة:

إن الحاجة إلى توضيح معنى كلمة "العَلمانية" أمر ممعنٌ في الأهمّية خاصّة وأننا لا نعاني اليوم في مجتمعاتنا التي تتلمّس الطريق نحو "التقدّم" خصومة مع هذا المفهوم فحسب، وإنما كذلك جهلاً بدلالاته الأصلية. ولعلّ المشكل الثاني أشدّ وطأة من الأوّل. ونحن لا ندعو في هذا المقال إلى توجّه عَلماني وإنما نعمل على الحفر في دلالات هذا المفهوم وفي التحوّلات التاريخية التي شهدها حتى نتمكّن من فهم جيّد له وحتى نتعلّم كيف نتقن الاشتباك مع المفاهيم والتيارات الفكرية بالشكل الأفضل الذي نستند فيه إلى معرفة بها لا إلى موقف انفعاليّ منها. فقد تتعدّد رهانات الفكر العَلماني بتعدّد صيغ التعاطي مع هذا المفهوم في الواقع، حتّى أن طبيعة الواقع هي التي تُحدّد إذا ما كان الرهان اقتصاديا أم سياسيا أم دينيا.

سنشتغل في هذا المقال على الأصل اللغوي لهذا المفهوم وعلى الاستعمالات المختلفة له. كما سنوضّح الخطوط الفاصلة بينه وبين الفكر

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، الجمهورية التونسية، من أهم مؤلفاته: مقدمة لقراءة فكر أغسطينوس.

الديني وبينه والسياسة. وإذا كان هذا الأمر الأخير هو ما أدّى إلى ظهور كلّ المواقف المؤيّدة والمناهضة للعَلمانية، فإنه لا يُعدّ الوجه الوحيد لقراءة تاريخ هذا المفهوم. فقد نعثر على بعض الاستعمالات المحمودة للعَلمانية في أفقيْ الفكر الديني والسياسي تُشكّل أرقى ما يبلُغانه معا.

الأصل اللغوي: تعود كلمة عَلمانية والتي هي ترجمة غير كافية للكلمة الفرنسية Lacit[1]، إلى أصل لاهوتي قبل أن تُلبس دلالات جديدة. ذلك أن التقليد الكنسي عوّدنا على التمييز بين ما هو رسمي وما هو لائكي، بين أُسقف مرسوم (الإكليروس) وأُسقف عَلماني. فالرسامة L'ordination هي تأييد الجماعة الدينية للسلطة الرسمية للأسقف. كما تعني تأييد الكنيسة للدعوة الإلهية أو للانتقاء الإلهي في حياة خادم الكنيسة. أما الأسقف العَلماني فهو الذي تكون الأسقفية واحدة من المهام التي يقوم بها، وليست هي المجال الوحيد الذي يعمل فيه. فهو لا يُعدّ جزءا من الجماعة الدينية الرسمية L'ordre. وقد كان مبرّر الحاجة إلى هذا التمييز هو التأكيد على إمكان وجود وضعية للشأن الديني وللمسائل الروحية يُشرف عليها من هو من الناحية الرسمية لا يُعدّ رجل دين، نعني إمكان إخراج الشأن الديني عن وضعية رسمية والتعبير عنه في إطار عمومي. كما يعني ذلك ارتباط رجل الدين باليومي، على خلاف الوضعية الرسمية التي يتفرّغ بموجبها رجل الدين للشأن الديني لا غير. وقد نجد للكلمة اللاتينية Laicus جذرا يونانيا ألا وهو ëáúêüò والذي يحيل على معنى الشأن العمومي. كما يحيل على معنى السوق الشعبية .ëáúêç وهكذا يكفّ الفكر الديني عن التعبير عن نفسه داخل المؤسسة الدينية الرسمية ليخرج إلى إطار عمومي يفهمه عامّة النّاس ويشرف

---

(1) من الأفضل اعتماد كلمة لائكية بدل عَلمانية. لأن العَلمانية والعلمنة هي ترجمة لمفهوم sécularisation، والتي تحيلنا على العصر أو الدهر seculum. ولا بدّ من التأكيد قبل كلّ شيء على الفرق بين اللائكية والعلمنة. فاللائكية شرط قبْلي للتفكير في العلمنة بينما لا تكون هذه الأخيرة إلا استتباعا لها. وقد تكون العَلمانية إجراء واقعيا، بينما تمثّل اللائكية أساسا نظريا. وإذا ما اضطررنا إلى اعتماد اللسان العربي، قد نختار استعمال كلمة علمنة لترجمة La sécularisation، بينما نعتمد كلمة عَلمانية لترجمة La laïcité.

عليه من لا يظهر مظهر الرسمي والمرسوم. ونسمّي هذا الخروج من الرسمي إلى العمومي "لائكية" أو "عَلمانية".

1 - في الفصل بين الدين والسياسة:

في كتاب السياسي وكذلك في النواميس طرح **أفلاطون** تمييزا بين الراعي والملك على أساس التمييز بين نموذج شرقي للتفكير في الحكم يقوم على العلاقة بين الراعي والقطيع ونموذج إغريقي يقوم على العلاقة بين الحاكم والمدينة أو بين الحاكم والمحكومين. وقد اختار **أفلاطون** الدفاع عن الملك بدل الراعي لأنه يروم التأسيس لمنزلة السياسي، تلك المنزلة التي لا يمكن في نظره أن تتأسس في صُلب نموذج للحكم معياره الدين رغم تعدّد أشكال التوظيف الأفلاطوني للأسطورة سواء في فلسفته السياسية أو في أفكاره الميتافيزيقية.

وقد تكون هذه اللحظة الأفلاطونية تأسيسا رسميا للفصل بين الدين والسياسة. إن فصلا من هذا القبيل يعني الفصل بين عالم الآلهة وعالم البشر، لأن تدبير الشأن البشري يتأسس في علاقة بالمدينة، بينما تسكن الآلهة الأولمب ولها أقسامها وتدابيرها وحروبها ورغباتها الخاصة بها.

لقد تعوّدنا على فهم كلمة العَلمانية من خلال الفصل بين الدين والسياسة، فصلا عادة ما يُزعج رجل الدين الذي يُدافع عن مشروع الدّولة الدينية. بيد أن الوضعية التاريخية لهذه العلاقة بين المفهومين تكشف لنا عن المشكلات التي ظلّت عالقة لوقت طويل بالفكر الديني نتيجة علاقته بالسياسة. وقد ظهر من وراء ذلك توجّه ديني يُدافع على ضرورة استقلاليته عن الشأن السياسي إذ تحدّث القدّيس **جيلاسيوس** (القرن الخامس ميلادي) عن ضرورة التمييز بين السلطة الملكية regalis potestas وسلطان الأساقفة auctoritas sacrata pontificum. وقد أوضح هذا الأمر في رسالته إلى الإمبراطور **أناستاسيوس**، حيث أكّد على ضرورة خضوع رجل السياسة إلى رجل الدين في كلّ الشؤون الدينية. وفي ذلك تأكيد على علوية السلطة الدينية. غير أن هذا الأمر لا يلغي السلطة السياسية وعلويتها لأن **جيلاسيوس**

يتحدّث عن ضرورة خضوع رجال الدين إلى القوانين العَلمانية. إن منطلق **جيلاسيوس** هو السؤال عن تدبير العالَم أو عن رابط بين الروحي والمادي، بين السماوي والأرضي[2]. فسياسة الأرض مستقلّة مثلما أن سياسة السماء مستقلّة كذلك[3]. وبالتالي لا علوية لهذه على تلك لأن علويّة القانون هي على الذين يختارون الخضوع إليه. فالملك يخضع إلى السلطة الدينية لأنها تتعدّاه[4] وكذلك الحال بالنسبة إلى رجل الدين فهو مدعوّ للخضوع إلى السلطة السياسية لأنها تتعدّاه كذلك[5]. أما عن العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية فهي علاقة استقلال كلّيّ.

وهكذا تقتضي سياسة العالَم التمييز بين السلطتين دون الفصل الضروري بين رجل الدين ورجل السياسة. وحينما يتم التمييز بين السلطتين دون الفصل بين الناس، فإننا بهذا الشكل نؤسس لموقف عَلماني يحتاجه رجل الدين ورجل السياسة على حدّ السواء. فيكون الالتزام بالقانون الديني اختيار الفرد ذاته، أما احترام القانون المدني فهو اختيار الجماعة. ولموقف **جيلاسيوس** ما يبرّره:

أوّلاً: في علاقة بالنصوص الدينية، ذلك أن العقيدة المسيحية تنبني على ما قاله المسيح: "اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله". وقد عُدّ ذلك بتّا في علاقة الدّين بالسياسة أو في ما يسمّى بالدولة الدينية. وحتى وإن

---

(2) Gelasius, On the spiritual and temporal power, translated in J. H. Robinson, Readings in European History, (Boston: Ginn, 1905), pp. 72-73. «There are two powers, august Emperor, by which this world is chiefly ruled, namely, the sacred authority of the priests and the royal power".

(3) على الرغم من دفاع جيلاسيوس على السلطان الإلهي La souveraineté divine، فإنه يفصل بين سياسة الأرض وسياسة السماء حينما يتعلّق الأمر بالعلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية.

(4) Ibid. «You are also aware, dear son, that while you are permitted honorably to rule over human kind, yet in things divine you bow your head humbly before the leaders of the clergy and await from their hands the means of your salvation".

(5) Ibid. «If the ministers of religion, recognizing the supremacy granted you from heaven in matters affecting the public order, obey your laws, lest otherwise they might obstruct the course of secular affairs by irrelevant considerations, with what readiness should you not yield them obedience".

تحدّثت نصوص العهد القديم عن دولة دينية، فقد كانت تفصل بشكل رسمي بين وظيفة الكاهن ووظيفة الملك.

ثانياً: في علاقة بالوضعية التاريخية لعلاقة الدين بالسياسة، سواء بالنسبة إلى الخلفية اليهودية أو بالنسبة إلى العلاقة بين الكنيسة والإمبراطورية. فقد أدرك **جيلاسيوس** ضرورة الفصل بين السلطتين لا خوفا من تسلّط السياسي على الديني فحسب وإنما كذلك خوفا من تسلّط الديني على السياسي. إنه خوف من تسلّط أحدهما على الآخر. وقد يكون لهذا التحفّظ وجاهة، لأن التاريخ الوسيط للمسيحية هو تاريخ فساد للعقيدة وقد تحوّلت إلى موقف سياسي هو السبب وراء محاكم التفتيش، حتى أن **إميل بولار** Emile Poular قال على سبيل السخرية من هذه الوضعية التاريخية:

«Jsus annonait le Royaume et c'est l'glise qui est venue»

ثالثاً: موقف البعض من آباء الكنيسة، وخاصة القديس **أغسطينوس** في كتابه المدينة الإلهية. حيث بَيّن أوجه التعارض والتباعد بين مقاييس المدينة الإلهية وقيمها ومقاييس المدينة الأرضية وقيمها. فسياسة الأرض وتدبير الشأن الأرضي بين الناس يقوم على قوانين صاغها البشر. أما عن القيم الفاضلة فإنها تتحوّل إلى مقاييس كونية لا باعتبارها ملزمة وإنما بوصفها غايات عامّة ينشدها جميع الناس. وهذا بُعدٌ من أبعاد اللائكية، إنها تحوّل في مستوى امتلاك المفهوم نفسه من صفته مفهوما دينيا خالصا إلى صفته مفهوما إنسانيا كونيا.

رابعاً: لقد كان **جيلاسيوس** أوّل من استخدم كلمة حداثة، حتى يصف لحظة التحوّل من القديم إلى الجديد. لكنّ هذا التحوّل لا يمكن أن يتمّ إلّا على أساس تحوّل آخر موازٍ له يتعلّق بالفصل بين السّلطة الدينية والسلطة السياسية دون أن يعني ذلك الفصل بين رجل الدين ورجل السياسة. فالفصل لا يتعلّق بفكّ الارتباط بين الناس وإنما بفكّ الارتباط بين القرار السياسي والقرار الديني. وعليه، تفترض اللائكية فصل مقال في العلاقة بين الديني والسياسي يؤسس لفصل بين السلطتين وليس للفصل المطلق بين رجل الدين ورجل السياسة.

2 - العَلمانية موقف فلسفي:

إن تناول مفهوم اللائكية من جهة الفصل بين الدين والسياسة أمرٌ لازم لتأكيد الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، لكنه لا يكفي لتوضيح الدلالات الأصلية لهذا المفهوم، لأنه يظلّ يبشّر إما بسياسة جديدة للأرض، أو بديانة جديدة لسياسة النفوس البشرية. وقد نقبل بموقف **هوبز** الداعي إلى تمكين السياسي من الإشراف على كلّ الشؤون من بينها الشأن الديني، أو نقبل بموقف الدعاة إلى دولة دينية تؤسس لعلوية الديني وسلطانه على الشأن السياسي، ولكننا في كلتا الحالتين لازلنا لم نتحرّر بعدُ من خصومة عقيمة حول الحدود. ولازلنا كذلك سجناء فهم ملتبس للّائكية. وهذا هو الأمر الذي جعل من وضعية هذا المفهوم في الوقت الراهن وضعية إشكالية لا ينفكّ فيها عن إحراج الجميع، الساسة ورجال الدين، العلماء والفقهاء، العامة والخاصة. كما أنه المشكل وراء تورّط الفكر الديني في موقف مضاد للعَلمانية، أو تورّط الفكر السياسي في موقف مضاد للفكر الديني. لذلك تعيش مجتمعاتنا اليوم مراوحة بين تيارين مختلفين: الأوّل ديني والثاني عَلماني. وهي مراوحة تنمّ عن خطأ في وضع حدود التمايز، ومن ثمّة خطأ في استيعاب دلالات اللائكية. فلا يتعلّق الأمر بالدعوة إلى سياسة لائكية أو إلى دين لائكي مقابل السياسة الدينية أو الدين السياسي، وإنما يتعلّق بالدعوة إلى مبادئ قبْلية تنظم العلاقة بين الدين والسياسة وترسم الحدود الفاصلة بينهما. ولا سبيل إلى هذا الهدف إلا التأسيس الفلسفي لمفهوم اللائكية.

لا يمكن تجاوز مثل هذه الإحراجات التي يفرضها مفهوم اللائكية إلا بإعادة التفكير من جديد في هذا المفهوم وتمييزه عن غيره من المفاهيم قصد تنسيبه بالشكل اللائق. أي أن نتعامل مع اللائكية على أنها أساس فلسفي يقوم مقام شرط الإمكان. لذلك تقول **كاترين كينتزلر**: "ليست اللائكية عقدا، ولا هي مذهب فكري بالمعنى الشائع للكلمة، ولا هي "استثناء ثقافي". إنها مفهوم فلسفي، على خلاف فكرة التسامح، لا يتحدّد موضوعه في تحقيق التعايش بين الحريات كما هي عليه في مجتمع من المجتمعات،

وإنما في بناء فضاء قبْلي يكون بمثابة شرط إمكان تعايش من هذا القبيل"[6].

فالعَلمانية ليست سياسة وليست دينا وإنما هي شرط قبْلي لإمكانهما معا. ولا نعني بذلك شرط إمكان من جهة ما يحدّدُ مضمون كلّ واحد منهما وإنما شرط إمكان التفكير في علاقة ممكنة بينهما أو في استقلالية كلّ واحد بوصفه منظومة فكر وعمل. وقد نؤسس لهذا الأمر فلسفيا من خلال الإجراء الفلسفي الذي يقضي بالانتقال من مفهوم الحق الإلهي إلى مفهوم الحق الطبيعي. ففي حال الإقرار بالتمايز بين الإلهي والطبيعي نحتاج إلى قرار عملي يحرّر الفكر السياسي من سلطان العقيدة. أما في حالة التسليم المسبق بتماهي الإلهي والطبيعي فنحتاج إلى قرار منهجي شبيه بما قام به **ترتوليانوس** يفصل بين مقامات استعمال كلّ منهما[7].

ولم يكن هذا الأمر ممكنا لولا التحوّل في أسلوب التفكير في ما نعنيه بالجماعة السياسية. أي أننا لم نعد ننظر إلى المجتمع على أساس "ثيولوجي" خالص حيث لا يكون التاريخ فيه إلا أفقا لتحقق ما تمّ تعيينه بشكل ما قبل تاريخي. فالحق أو القانون لا ينتصبان بمثابة القدر وإنما يتحدّدان في صُلب العلاقات بين الناس. ولا تُفهم العَلمانية على أنها التوجّه الوضعي المضاد للتوجه "الثيولوجي" وإنما هي شرطٌ لصلاحية القانون الوضعي واستقلاله عن كلّ الأسس المتعالية للتعايش بين الناس.

وقد لا يرى البعض في العَلمانية إلا صياغة وضعية للمبادئ الثيولوجية. ولهذا الموقف ما يبرّره إذا ما اختزلنا العَلمانية في فعل العولمة أو الدّنينة La scularisation. فلا نكاد نفصل بين المفاهيم الوضعية والمفاهيم الدينية إلا

---

(6) Katherine Kintzler, «Laïcité et philosophie», in Arch.phil.droit 48 (2004).

(7) في حواره مع السلطة الرومانية دافع ترتوليانوس عن وضعية المسيحيين المضطهدين معتمدا مفهوم الحق الطبيعي. أما في حواره مع اليهود ودفاعه عن كونية الاعتقاد فقد اعتمد مفهوم الحق الإلهي والنور الطبيعي. لذلك نحتاج في بيان الحدود بين الديني والسياسي إلى قرار منهجي يمكّن من الفصل بين سياقات استعمال المفاهيم التي يقوم عليها كلّ منهما. ويبدو أن مهمّة رجل الدين أشدّ صعوبة لأن العنصر الديني لا يمكن البتّة أن يكون قاعدة لفكر كوني ولا قاعدة للسلوك إلا إذا ما جرّدناه من مضامين العقيدة حتى يتمكّن من تكلّم لغة العصر.

من جهة استعمالاتها. غير أن موقفا كهذا لا يكون ممكنا إلا في فعل الاختزال المذكور. وإذا اعتمدنا الاختزال قاعدة علينا أن نُعمّمه بنفس الشكل في الاتجاه المقابل. وبهذا يحقُّ لنا القول، كما ذهب إلى ذلك كارل شميدت، إن العديد من المفاهيم الفلسفية الحديثة هي عينُها المفاهيم اللاهوتية وقد تحدّدت في إطار ما هو راهن. أو أن يكون الاختزال إرجاعا للنصوص الدينية إلى مصادر أخرى تتحرك في نفس الأفق الميتافيزيقي.

فالظاهر أن بين اللائكية La lacit والعلمنة أو الدنينة La scularisation تقاربا من جهة وضعية كلّ واحد منهما في علاقته بالواقع وبمجال العقيدة. وهما يؤسّسان معا لمجتمع قائم على أساس وضعي وتاريخي. لكن علمنة المفاهيم هي ببساطة جعلها قادرة على التعبير عن وضع راهن أو عن منطق الدهر. فالأصل في العلمنة هو العودة إلى الدهر والعالَم، كما يُحيل عليه الجذر اللاتيني seculum. وقد ظهر هذا المفهوم في العهد الجديد للإحالة على منطق هذا الدهر، واستعيد بشكل متأخّر في الفلسفة الألمانية أساسا مع **كارل شميدت**[8]. بينما لا يُمكن اختزال العَلمانيّة في مجرّد العودة إلى العالم وإن كانت شرطا لها. فالعَلمانية لا تتحدّد إلا ضمن منطق فكّ الارتباط بين فكر يقوم على أساس لا تاريخي أو لاهوتي يؤسس لمبادئ ثابتة تتعدّى إمكان التشريع البشري، وبين فكر تاريخي يؤسّس لدور الإنسان في سياسة الأرض وتدبير الشأن البشري. إن فكّ الارتباط ذاته هو العَلمانية. أمّا أن نُرجع المفاهيم إلى وضعها الراهن فليس ذلك إلا فعلا من أفعال العَلمانية ولكنّه لا يستوفيها. وقد تكون العلمنة عبئا على العَلمانية إذا ما تحوّلت إلى دفاع عن "شرعية الأزمنة الراهنة" بلغة هانس بلومنبورغ في كتاب له بهذا العنوان[9]. وهكذا تكون الدنينة أو العلمنة تبشيرا بديانة جديدة قوامها الراهن، حتى أننا لا نكاد نفصل بينها وبين القائلين بأن العصر الراهن هو عصر عودة الأديان، أو هو ثورة الاعتقاد ضد العقل في صورته الحديثة.

---

(8) Carl Schmitt,Théologie Politique, Gallimard, 1988, p. 46)

(9) Hans Blumenberg, La Légitimité des Temps Modernes, Gallimard, 1999.

إن التفكير في العلمانية على أساس الخصومة مع الدين هو في الأصل مواصلة لنفس الخصومة المضادّة التي قد يقودها رجل الدين نفسه ضدّ كلّ فكر علماني. ولعلّ المشكل لا يكمن فحسب في أوجه الاشتباك بين الطرفين وإنما في المحاولة الفاشلة للخلط بين نموذجين للحكم لا يمكن بأي حال من الأحوال الجمع بينهما. وهذان النموذجان هما اللذان مكّنا من التمييز بين نموذج حكم رعوي ونموذج حكم ملكي. إن هذا ليس ذاك. فالراعي لا يهتم بالأرض وإنما يهتم بالقطيع. أما الملك فهو يبحث عن حُكم شعب داخل أرض ما.

خاتمة:

تبيّن لنا إذن من خلال ما سبق أنّ تحديد مفهوم العَلمانية لا ينفصل عن الرهانات التاريخية للجماعات السياسية والدينية. ومردّ هذا الأمر هو تطوّر أشكال التعاطي مع الواقع. فلو أخذنا مثلا فكر **ترتوليانوس** وعملنا على مقارنته بموقف **جيلاسيوس** لتأكّد لنا الفرق بين رهانات كلّ واحد منهما. **فترتوليانوس** قد أسس للاهوت التحرير الذي هو لاهوت الاضطهاد. فكان تعاطيه مع الفكر السياسي وحتى الفلسفي قائما على أساس استقلالية الديني عن كليهما. تلك الاستقلالية هي عينُها قوام حديثه عن مبادئ كونية للتعايش بين الناس، مثل حديثه عن حرية الاعتقاد وحقوق الإنسان بوصفه الكائن الذي يسكنُ الأرض. وهذا الأمرُ مردُّه الاضطهاد.

أما وقد أصبح مضطهدو الأمس هُم أنفسُهم حكّام اليوم، كما حدث من خلال الربط بين الكنيسة والإمبراطورية، فقد كان من اللازم مرّة أخرى وضع المحاذير المطلوبة التي قد تهدّد من جديد مسألة العقيدة ووضعية السياسي معًا. لذلك دعا **جيلاسيوس** إلى وضع الحدود بين السلطتين: السياسية والدينية.

غير أن مجرّد الفصل لا يكفي لفهم اللائكية فكان من اللازم إعادة التفكير في هذا المفهوم على أساس يتعدّى حدود الاشتباك بين الدين والسياسة أو خصومة الحدود. إن اللائكية هي منهجٌ، وهي كذلك شرط قبليٌّ

للتفكير في الواقع، خاصّة وهو في تغيّر مستمرّ. لا شكّ أن التفكير في العَلمانية هو استعادة لنفس المشكل الفلسفي القديم والمتعلّق ببيان الحدود بين الثابت والمتحوّل، بين المجرّد والمحسوس، بين الوحدة والكثرة.

الدرب الثاني

جدل الديني والسياسي في الفلسفة الغربية وأثره في الفكر العربي

أ.د. موسى معيرش*

على سبيل المقدمة:

إن الباحث في الفكر السياسي والديني في الفلسفة الغربية، يلاحظ ذلك الجدل الواضح بين نزعتين متعارضتين إحداهما تدعوا إلى ربط السياسي بالديني، في حين نجد الثانية تعمل على تحرير العقل السياسي من الرقابة الدينية، فهل هذه الخاصية نجدها فقط في الفكر الغربي أو أنها خاصية مشتركة امتاز بها الفكر الانساني ككل؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى كيف استطاع هذا الفكر التحرر من سلطان الكنيسة؟ وأخيرًا هل كان لهذا التحرر أثر على الفكر العربي الحديث؟ هذا ما نحاول منا قشته في هذه الدراسة.

(*) بروفيسور في الفلسفة، جامعة خنشلة الجزائر، من اهتماماته: الفلسفة السياسية، فلسفة الدين، المناهج، من مؤلفاته: قضايا الفلسفة العامة، النظام السياسي في اليهودية والإسلام بين النظرية والتطبيق....

1 - الإنسان والدين والسياسة:

إن الدارس لتاريخ الأمم يلاحظ عدم خلوِ أي منها في القديم والحديث من ديانة تؤمن بها، كما أن هذه الأمم - سواء منها تلك التي أقامت دولا قوية أو التي لم تقم- لم تختلف كثيرا في نظرتها للدين وعلاقتها بالدنيا، رغم اختلاف الديانات التي تؤمن بها والآلهة التي تؤمن بها.

فالملك أو الحاكم في مصر القديمة وبلاد فارس مثلا هو الإله والكاهن الأكبر على الجميع طاعته والخضوع له وعبادته،ومن هنا لم تخطر لرجال الدين - كما يرى **برهان غليون**- فكرة الثورة على الحاكم أو مجرد الاختلاف معه لأن مهمتهم تكمن في خدمة سيدهم وتبجيله وإضفاء القداسة على سلطته حتى انتهى الأمر إلى عبادته أو الخضوع الكامل له.

وكان الملوك هم الذين يغيرون طقوس العبادات ويشكلون مركزها،كما يحددون الآلهة المعبودة والتي يعتبرون أنفسهم يمثلونها كما يقترحون آلهة جديدة أو يشجعون الإيمان بها[1] لسبب أو لآخر.

لكن بالرغم من هذا فإن الدين في حد ذاته لم يتعد كونه -بوجه عام - علاقة البشر بما يعتبرونه مقدسا وبالقوى فوق البشرية التي يعتقدون أنهم يخضعون لها[2]، ونشير هنا إلى أن الملوك كانوا يعتبرون من طينة غير طينة بشرية فهم إما أن يكونوا آلهة أو أنصاف آلهة أو أبناء آلهة.

أما عن مكانة الإنسان ضمن هذا المفهوم فقد اختلفت وجهات نظر الوثنيين، إذ ذهب البعض منهم إلى اعتباره كائنا ضعيفا، يتميز بالقذارة والضعف أمام غيره من الكائنات، وهذا ما جعله يعوض ذلك باللجوء إلى الوحشية التي سيطرت عليه فترة طويلة، يصفها الفيلسوف الانجليزي **توماس**

---

(1) برهان غليون : نقد لسياسة الدول والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، عمان، الطبعة الأولى، سنة 1991، ص33.

(2) طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، د ط، سنة 1963 م، ص 29.

هوبز بكونها حياة: "صراع وتدافع وعنف لا يؤمن فيها أحد على نفسه ولا على ماله ولا همّ له إلا أن يحافظ على ذاته ضد غارات الآخرين"[3]، بسب أنانية الإنسان ورغبته في السيطرة والتغلب[4] ويؤكد **المودودي** أنه نتيجة لسيطرة هذه الفكرة على الإنسان فإن هذا الأخير لجأ إلى عبادة الأصنام والأوثان والأنهار والأشجار والنجوم وغيرها من مظاهر الطبيعة بدلا من أن يقوم بتسخيرها لخدمته[5].

وبهذا فإن هذا المفهوم يحصر الدين في مجموعة من الطقوس تقدم للآلهة المتعددة الممثلة في الأصنام المصنوعة من الأحجار أو الأخشاب وقد عرف هذا التصور لدى أمم كثيرة منها اليونان والفرس والعرب قبل الإسلام.

في حين ذهب فريق آخر من الوثنين إلى اعتبار وجود الإنسان في هذا العالم لم يكن إلا لتلقي المصائب والألم. وهذا ما جعل الجانستية المنسوبة إلى معلمها **مهافيرا**(527-699ق. م) تدعو إلى الزهد والتقشف والممارسة الرياضية الصعبة القاسية والمصاحبة للتأملات العميقة لأن الحياة الدنيا لا تزيد عن كونها تعاسة مستمرة وشقاء متصل نعيمها والعيش فيها باطل[6]، ومن الغريب أن هذه الديانة أو بالأحرى الفلسفة تدعو إلى عدم الاعتراف بالآلهة وهذا ما دفع إلى تسميتها بديانة الإلحاد والتعري لكونها تدعو إلى أن يعيش الإنسان متجردا من ثيابه أو مغادرة هذه الدنيا عن طريق الانتحار[7].

---

(3) يحى الجمل : الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، سنة 1969 ص77.

(4) فؤاد محمد شبل: الفكر السياسي، دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، سنة 1974 م، الجزء الثاني، ص 398.

(5) أبو الأعلى المودودي: الحضارة الإسلامية، أسسها ومبادئها "الإيمان ". ترجمة محمد عاصم الحداد، دار الخلافة، الإسكندرية، دط، دت، ص40.

(6) العميد عبد الرواق محمد أسود : المدخل الى الدراسات الأديان والمذاهب، الدار العربية للموسوعات بيروت، الطبعة الأولى سنة 1401هـ/ 1981م، المجلد الأول ص 70.

(7) نفس المرجع ص 73.

وإلى مسافة قريبة من هذه ذهبت البوذية المنسوبة إلى الحكيم **بوذا** الهندي الكبير (563-483 ق. م) معتبرة أن: "حياة الإنسان في الدنيا شر وألم وأن التخلص منها يتم بالاندماج في الوحدة الشاملة وهي النيرفانا وسبيل ذلك الزهد ومحاربة الرغبات والشهوات" زيادة على قولها بتناسخ الأرواح وإنكار البعث والحساب.

2 - جدل المؤمن والمواطن:

إذا تعمقنا في تاريخ المسيحية فإننا نلحظ تميز الفترة التي شهدت ظهور هذه الديانة باضطهاد أنصار الدين الجديد، بل إن المسيح "عليه السلام" شخصياً تعرض إلى اضطهاد كبير كمحاولة صلبه التي انتهت برفعه إلى السماء كما يذكر القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النِّسَاء: 157-158].

وأما عن أتباعه فقد تعرضوا كما يقول **محمود أبو زهرة**: "إلى بلايا وكوارث جعلتهم يختفون بديانتهم ويفرون بها أحيانا ويصمدون للمضطهدين، مستشهدين أحيانا أخرى"[8] غير أن هذه الوضعية لم تستمر طويلا وانقلبت الأوضاع بتولي قسطنطين عام 306م عرش الإمبراطورية الرومانية، ثم اعتناقه المسيحية واعترافه بها كديانة رسمية بعد أن ترك الوثنية، بل إنه أعلن فيما بعد أن المسيحية تمثل الديانة الرسمية الوحيدة للإمبراطورية الرومانية.

وبغض النظر عن الأسباب الحقيقية التي دفعت الإمبراطور **قسطنطين** إلى تبني الدين الجديد، والتخلي عن ديانة الآباء فإن هذا الموقف الجديد في حد ذاته أثار مشكلات سياسية وعقائدية مختلفة جديدة لم تكن مطروحة من

---

(8) محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية تبحث في الأدوار التي مرت عليها عقائد النصارى في كتبهم وفي مجامعهم المقدسة وفرقهم، شركة الشهاب، باتنة، د ط، سنة 1989 م، ص 102.

قبل[9] كقضية الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية.

فإذا كانت المواقف الوثنية التقليدية-كما رأينا- تذهب إلى تأليه الحاكم أو على الأقل جعله ممثلا للإرادة الإلهية، وبالتالي فهو يمارس علاوة على السلطة السياسية، السلطة الروحية بصفته الرئيس الديني والكاهن الأعلى في نفس الوقت، فإن الدين الجديد يؤكد أن هناك إلها واحدا، وأن له ابنا وحيدا هو المسيح **عيسى** "عليه السلام"، وبالتالي فالحكام ليسوا أبناء آلهة فضلا على أن يكونوا آلهة، وبهذا فهناك تعارض شكلي وجوهري معاً بين المواقف الوثنية والمواقف المسيحية المختلفة.

وقبل أن يتمكن أباء الكنيسة من إزالة هذا التعارض والتناقض، إذ بقبائل القوط الغربية تهاجم روما عاصمة الإمبراطورية الرومانية المقدسة وتسقطها عام 410م.

مما دفع بأنصار الوثنية إلى اتهام المسيحية بكونها مسئولة عن هذا السقوط، بل إن هذا الاتهام جاء حتى من قبل بعض المسيحيين أنفسهم، نتيجة لتهاون أتباع الدين الجديد في الدفاع عن روما، باعتبار هذه الأخيرة لا تمثل ملكوت الله الخالدة، وإنما تمثل ملكوت الشيطان الزائلة والزائفة[10].

ونتيجة لكل ماسبق فقد حاول رجال الكنيسة الكاثوليكية إزالة هذا التعارض والتصدي للاتهامات الجديدة غيرأن غياب مصادر مسيحية متفق عليها، من جهة وتناقض وتعارض ما هو موجود منها من جهة أخرى، جعل علاقة الإنسان باعتباره مواطنا في دولته وبين كونه مؤمنا منتميا إلى كنيسته تمر بثلاث مراحل أساسية:

---

(9) حسن شحاتة سعفان: أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، سنة 1966م، ص100.

(10) عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، الجزء الأول، سنة 1984م، ص252.

أ - نظرية السيفان:

تميزت هذه المرحلة بظهور نظرية السيفان التي تدافع عن الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية، وتدعو إلى سيطرة الكنيسة على المسائل الروحية مما يجعل جميع المسيحيين ملزمين بطاعتها بما فيهم الإمبراطور باعتباره مؤمنا مسيحيا، وفي مقابل ذلك تخضع الكنيسة لسلطة الدولة فيما يتعلق بشؤون الأمن والحياة الدنيوية،لأن ذلك من شأنه أن يساعد في الحصول على السلم الإلهي، كما يرى القديس **أوغسطين**(354-430م)[11].

وبهذا أصبحت مجريات الأمور الدنيوية من اختصاص السلطة المدنية التي تقوم بالمحافظة على السلام والعدالة والنظام بواسطة ممثليها في حين تقوم الكنيسة برعاية شؤون الروح عن طريق رجالها، والتبشير بتعاليم المسيحية .

وبهذا، فالعلاقة بين السلطتين تقوم على أساس أخلاقي قائم على روح التعاون والمساندة، وإذا كان لابد من تدخل إحدى السلطتين في مجال الأخرى فيجب أن لا يكون بغرض القضاء على سيادة كل طرف واستقلاله بشؤونه واحترام حقوق الطرف الآخر التي أمر الله بها، إذ أن المسيح آخر من جمع بين السلطتين ليأمر بعد ذلك بعدم الجمع بينهما وأن كل جمع عبارة عن تقليد وثني لابد من القضاء عليه، انطلاقا من المقولة التي تنسب إلى السيد المسيح أحيانا وإلى القديس بولس أحيانا أخرى والقائلة : "أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله".

وبهذا أصبح الأباطرة: "في حاجة إلى الأساقفة من أجل الحياة الخالدة والأساقفة يحتاجون إلى الانتفاع باللوائح الإمبراطورية لممارسة الأمور الدينية"[12]. وما يمكن استخلاصه أن هذه الفترة تفصل فصلا تاما شؤون الدنيا وشؤون الدين.

---

(11) حسن شحاتة سعفان: ص115.

(12) جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، الكتاب الثاني، سنة 1969م، ص284.

ب - سيادة الكنيسة ورفعتها:

غير أن ضعف الأباطرة من جهة ونموالكنيسة من جهةأخرى ونتيجة لانتشار المسيحية، جعل التوازن الذي وضعه القديس **أوغسطين** من قبل يختل لصالح الكنيسة، مما دفع بالبابا **غريغوري السابع** (1073-1085) إلى رفض سلطة الإمبراطور عندما أعلن أن: "البابا هو صاحب السلطات الأكبر في الكنيسة كلهاوهو وحده الذي يعين ويخلع الأساقفة ولا يملك أحد سلطة إلغاء القرارات البابوية"[13]، لكون البابا يحكم بعون الإرادة الإلهية وقوة القانون السماوي.

وجاء الفيلسوف الانكليزي الكاثوليكي الوحيد **يوحنا السالسبوري** (1120-1180م) ليؤكد في مؤلفه"كتاب رجل الدولة" على رفعة سلطة الكنيسة وسيادتها باعتبارها صاحبة السيفين الروحي والمادي، وإذا كانت الكنيسة تحتفظ بالسيف الروحي، فإنها تسلم السيف المادي - الذي يمثل السلطة الزمنية- إلى أمير،أو ملك وهي في الوقت نفسه قادرة على سحب واستعادة هذا السيف إذا خرج الحاكم الذي عينته عن القانون الإلهي، طبقا للقاعدة القائلة: "بأن من له الحق في المنح له الحق في النزع" وبالتالي فإن للكنيسة الحق الكامل في السيطرة على الإمبراطور الذي لا مفر له من الخضوع للكنيسة ورجالها[14]. وإذا رفض ذلك يعرض نفسه للحرمان الكنيسي والعزل من السلطة، ويصبح أتباعه في حل من بيعته بل وعليهم واجب قتاله لأن من يستبد بالسيف لابد وأن يقتل به. وهكذا فإن هذه النظرية تجعل الحاكم تحت رعاية القوة الروحية المتمثلة في الكنيسة، وهذا ما عرف بنظرية رفعة الكنيسة أو بالأحرى وجهة نظر البابوية.

وقد حاول الإمبراطور **هنري الرابع** (1056-1105م) الوقوف في وجه سلطة الكنيسة هذه، غير أن البابا **غريغوري السابع** أسرع إلى إصدار قرار

---

(13) علي عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، د ط سنة 1974م، ص146.

(14) المرجع السابق: ص 148.

حرمان الإمبراطور بوصفه مسيحيا وعزله بوصفه ملكا، مما جعل رعاياه غير ملزمين بطاعته والإخلاص له، الشيء الذي جعل هنري الرابع عاجزا عن الوقوف في وجه سلطة الكنيسة مما دفعه إلى طلب عطف البابا، حيث جاء حافيا وقاطعا ألاف الكيلومترات ودخل على هذا الأخير ذليلا وفي ثوب الرهبان المصنوعة من الصوف وهو يصيح: "اغفر لي أيها الأب المقدس، فغفر له البابا بعد أن فرض عليه شروطا قاسية وزوده بالنصح والإرشاد"[15]. وهكذا فشلت كل محاولة للتحرر من سلطة الكنيسة في تلك الفترة.

ج - مبدأ سيادة واستقلال السلطة الزمنية:

غير أن انتشار الروح القومية من جانب، واتصال الغرب بالحضارة الإسلامية في صقلية والأندلس وعن طريق الحروب الصليبية وفساد الباباوات والتعسف في استخدام السلطات من جانب آخر، أظهر نزعة جديدة تحررية لدى رجال السياسة في أوروبا ولدى مفكريها، تحاول إبعاد الدين عن توجيه السياسة.

فعاد رجال الفكر إلى القانون الروماني الذي يدعو إلى تركيز السلطة القانونية في الإمبراطور لكون القوانين صادرة من الإمبراطور الذي يمثل إرادة الشعب ولا ينبع من إرادة الكنيسة، وقد حمل هذه الفكرة ودافع عنها ملك فرنسا **فيليب الجميل** (ت1314م) في صراعه مع البابا **بونيفاس الثامن** (ت1303م) كما دافع عن سلطة الدولة واستقلالها وسيادتها كثير من المفكرين أشهرهم: **مارسيلو البادوي** (1275-1343) **وويليام الأوكامي** (1295-1350).

فإذا أخذنا كتاب **مارسيليو** "المدافع عن السلام" الذي صدر عام 1324م فإننا نجده يتحدث عن وظيفة الدولة التي تتمثل في الإشراف على الدين ورجاله، كما تشرف على الزراعة والتجارة، بل أن الدولة عليها معاملة الكنيسة معاملة لا تختلف عما تعامل به بقية الأديان الأخرى، لأنه لا

---

(15) سعيد عبد الفتاح عاشور: أوربا العصور الوسطى - التاريخ السياسي، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، سنة 1966م، الجزء الأول، ص356.

يمكن إقامة: "الدليل العقلي على الحق الذي تدعو إليه المسيحية"[16]. وحصر دور رجال الدين في ثلاثة أمور، هي:

- إدارة شؤون الكنيسة وذلك بصرف أموال الكنيسة في أعمال الخير وبإشراف الدولة.
- تثقيف الناس ولكن هذا لا يتم إلا بإذن من السلطة السياسية وليس للكنيسة حق الإرغام الديني أو الزمني على رجال الدين أو على العلمانيين، بل: "ليس للكنيسة سلطان على الهراطقةلأن الله وحده هوالذي له حق الحكم على الخطيئة والخطائين، لكن السلطة الزمنية حق محاسبتهم على ما جنته أيديهم إن أصابت المصالح العامة كما أنها تختص دون غيرها بتنظيم الأديرة والرهبان والقساوسة"[17].
- الإشراف على تأدية طقوس العبادة المختلفة.

أما عن سلطة البابا فتعود إما للتعيين أو الانتخاب، ولا توجد إشارة للبابوية في الكتاب المقدس وبالتالي فلا فضل لهؤلاء على غيرهم إلا بالتقوى والعمل الصالح، ويبدو أن هذه من آثار الفكر الإسلامي الذي كان منتشرا في جامعة بادوقا الايطالية، التي اشتهرت بطابعها التحرري وانتشار النزعة الرشدية بين طلابها وأساتذتها[18]. فقد جاء في الحديث الشريف: "لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح"[19].

أما **ويليام الأوكامي** فقد أورد أفكاره في كتابه "سلطة الأباطرة وسلطة الباباوات" حيث يرى أن البابا لا يحق له حرمان أحد من حقوقه الطبيعية، كما أن الشؤون الدنيوية من اختصاص عامة الناس، وأن سلطة الإمبراطور ليست مستمدة من الله مباشرة، كما ليست مستمدة من البابا، وإنما مستمدة من الشعب الذي يقوم باختيار إمبراطوره، كما يعتبر أن سلطة البابا المطلقة

---

(16) جورج سباين، ص 388.
(17) فؤاد محمد شبل: ص 207.
(18) فؤاد محمد شبل، ص 207.
(19) رواه البخاري ومسلم.

عبارة عن بدعة وإلحاد، ولا يمكن أن يكون معصوما من الأخطاء علاوة على عدم أحقيته في تنصيب الإمبراطور والمصادقة على الاختيارات[20].

وبهذا ظهرت بوادر التحرر من الدين وسلطة الكنيسة التي فقدت السيطرة على الدولة في الفلسفة الحديثة.

3 - ظهور التصور العلماني في الفلسفة السياسية:

لقد مهدت المواقف التقليدية التي كانت قريبة من الموقف الكنيسي لمواقف جديدة كانت للفكر الفلسفي، فإذا تتبعنا تاريخ العلمانية في الفلسفة السياسية الغربية نجدها قد مرت بعدة مراحل يمكننا اختصارها في ثلاث:

المرحلة الأولى التي تميزت بمناهضة المسيحية، كما هو الحال بالنسبة **لماكيافيلي** (1469-1527م) بينما تميزت المرحلة الثانية بالدعوة إلى سيادة الدولة، كما هو الحال بالنسبة **لهوبز** (1588-1659م) في حين اتسمت المرحلة الأخيرة بالدعوة إلى جعل الدين في خدمة الدولة، كما دعا إلى ذلك **روسو** (1712-1778م) وفيما يلي تفصيلا لما ذكرناه مجملا:

إذا عدنا إلى **نيكولا ماكيافلي** نجده يقترح على الأمير الراغب في إقامة دولة موحدة قوية أن يتخلى عن الأخلاق المسيحية التي قادت إلى سقوط روما على يد قبائل القوط الغربية فضلا عن إبقاء ايطاليا ممزقة ويؤكد **ماكيافلي** على أن سقوط روما لا يعد امرأ عارضا وإنما يعود إلى أسباب ذاتية تتصف بها المسيحية تجعل أمر سقوط الدولة وزوالها أمراً طبيعياً[21].

وأما عن هذه الأسباب فيرى **ماكيافلي** أنها تنحصر في كون المسيحية ترجع غاية الإنسان إلى الآخرة خلافا لهدف الدولة وغايتها التي ترجع غاية الإنسان إلى تعمير الأرض وهذا ما يتماشى والأخلاق الرومانية الوثنية القديمة كما أن المسيحية تتميز بتمجيد التواضع والنزاهة وتفضيل الحياة

---

(20) جورج سباين: ص426.

(21) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ص25.

الباطنية عن الحياة العملية الظاهرة مما يجعلها توهن عزيمة الإنسان وبالتالي تسلم قيادة الدنيا لأهل الجرأة والعنف خلافا للديانة الوثنية الرومانية التي تخلع على القادة هيبة إلهية تجعلهم محل تقديس وخوف من مواطنيهم.

ولهذا نجد **ماكيافلي** ينصح الأمير إذا كان لابد أن يختار بين أن يكون محبوبا لدى رعيته أو يكون مهابا. أن لا يتردد في أن يكون مهابا بطريقة يتجنب فيها الكراهية لشخصه ويؤكد **ماكيافلي** هذا بقوله: "فإن من الأفضل أن يخافوك على أن يحبوك هذا إذا توجب عليك الاختيار بينهما"[22]، وأما عن السباب التي جعلت الكنيسة المسيحية تحافظ على تمزيق ايطاليا فيجمعها **ماكيافلي** في عدم قدرة الكنيسة على توحيد إيطاليا من جهة ومنعها كل محاولة تسعى لتوحيدها من جهة أخرى حفاظا على مصالحها وهذا ما دفع الايطاليين حسب **ماكيافلي** لعدم احترام السلطة الزمنية التي يتمتع بها البابا.

ويؤكد **ماكيافلي** فضلا على ذلك: "أن ايطاليا قد خسرت بتأثير المثل السيئ الذي يقدمه بلاط روما كل إجلال للدين وقد نجم عن هذا الواقع عدد لا يحصى من المتاعب والفتن"[23].

ونتيجة لذلك أصبح الايطاليون ملحدين وغير مستقيمين ولهذه الأسباب يعتقد **ماكيافلي** أنه لابد من استبعاد الأخلاق عن السياسة وحصر الدين في مجاله الخاص به المتمثل في علاقة الإنسان بمعبوده وبهذا تتشكل الأخلاق والدين وفقا للسياسة وليس العكس. وهذا ما كانت روما القديمة تؤكد عليه.

وبهذا حاول **ماكيافلي** إبعاد المسيحية عن الدولة لكن هذا لم يتم فعليا مما دفع **هوبز** إلى مواصلة نهج سلفه.

إن الدارس لحياة **هوبز** وفلسفته يستخلص أن الصراع بينه وبين رجال الدين المسيحي ظهرمبكرا وخاصة بعد إصدار**توماس هوبز** لكتابه (مبادئ

---

(22) نيقولو ماكيافلي: الأمير، تعريب خيري حماد، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص144.

(23) المصدر نفسه: ص155.

القوانين) سنة 1650م والذي دافع فيه عن النزعة المطلقة في الحكم بما يتعارض وروح الدين مما جعل الكنيسة تتخذ منه موقفا معارضاً وصل إلى حد منع الكتاب من التداول وقد برزت نزعة **هوبز** الإلحادية بالخصوص في كتابه (في الجسم) الذي هاجم فيه رجال الدين المسيحيين واصفا إياهم بالدجل(24).

وأما في كتابه (التنين أو الوحش الكاسر) الذي صدر عام 1652م فقد اعتبر الدين مجرد أكاذيب وتضليل اخترعتها البشرية نتيجة لخوفها من القوى الشريرة وجهلها بالعدل وهذا ما دفعها إلى عبادة ما تخشاه وتهابه مما دفع المشرعين القدماء في الأمم الوثنية إلى استغلال ذلك وجعلوا تعاليمهم صادرة عن الله. بغية في استغلال الدين لتحقيق رغباتهم الخاصة. وقد أكد **ماكيافلي** هذه الرغبة عندما أشار إلى استخدام الرومان: "الدين في إصلاح أحوال مدينتهم وفي المضيء في حروبهم"(25).

وأما عن مصير الدين فيؤكد **هوبز** على أنه سيزول، إذ تأكد للناس بأن مؤسسي الأديان وزعمائها لا يتمتعون بالحكمة والإخلاص، والى قريب من هذا ذهب **ماكيافلي** من قبل عندما قال: "عندما شرع العرافون قول ما يسر الأقوياء فحسب، وعندما اكتشف الشعب هذا التضليل، أخذ يشك في حقيقتهم"(26).

ومما سبق استخلص**هوبز** ضرورة عزل الدين ورجاله من التدخل في سلطة الدولة حفاظا على سيادتها ولتوحيد السلطات لابد من خضوع الكنيسة للدولة على اعتبار أنه لا وجود لسلطة دينية التي ليست إلا بدعة اختلقها المخيال الديني.

أما عن **روسو** فيعتبر أن البشرية في تاريخها الطويل لم تخلُ في عصر من عصورها من إتباع دين معين، لأن أثره لا يقتصر على الأفراد بل انه

(24) ستيورات هامبشر: عصر العقل (فلاسفة القرن السابع عشر) ترجمة ناظم الطحان، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية، سوريا، الطبعة الثانية، سنة 1986، ص35.

(25) نيقولو ماكيافلي: مطارحات ماكيافلي ص269-270.

(26) نفس المصدر، ص266.

يتعدى إلى الجماعات وحتى إلى الدولة، وهذا ما جعل من السلطة في البدايات الأولى للبشرية تحت سيطرة ملوك آلهة، ولهذا كانت الحكومات السائدة دينية وكانت السلطة السياسية مرتبطة بالسلطة الدينية، ولم يكن هناك فصل بين السلطتين الروحية والمدنية، لكن انقسام السلطتين في المسيحية أدى إلى حدوث النزاع والاضطراب الدائم، وبالتالي جعل أية سياسة صالحة "مستحيلة في الدول المسيحية، ولم يصل الناس إلى معرفة من يحب أن يلتزموا بطاعتهم السيد، أو القسيس"[27].

لكن هذا كما يرى **روسو**، يخالف الدين الإسلامي، الذي يتميز بالجمع بين السلطتين السياسية والروحية ولا سيما زمن الرسول **محمد**، الذي أقام نظاما سياسيا استمر بعد وفاته على يد خلفائه[28].

ومعنى هذا أن **روسو** يرغب في إقامة نظام مختلف عن الديانات المعروفة، وهذا الدين الذي يتحدث عنه يسميه بالدين المدني،تؤمن به الدولة لكن ما يميز هذا الدين عن غيره كون إلهه قادرًا وذكيًا، محسنا بصيرا مديرا فضلا عن الإيمان باليوم الآخر،لكن هذا الدين لا يجبر أحدا على الاعتقاد به، بل إنه يدعو إلى التسامح وعدم إكراه الغير على الإيمان به، ومعنى هذا أنه يحق لكل فرد اختيار الدين الذي يناسبه ويحبب إليه واجباته لكن هذا لا يهم الدولة إلا بمقدار ارتباط أخلاقه"بالواجبات الاجتماعية المترتبة على معتنقيها تجاه الآخرين"[29].

وأما عن عقائد هذا الدين، فهي بسيطة وقليلة العدد، ومحددة بدقة، مما جعلها دون حاجة إلى تفسير أو تعليق من أحد، ويبدو هنا أن **روسو** يريد دينًا غير المسيحية، التي يعتبرها ديانة الأميين التي تخالف الفطرة البشرية، وأنها ديانة تجعل تعقيدات مختلفة يفسرها الكهنة حسب رغباتهم دون السماح لأحد بتفسير أو فهم.

---

(27) جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، لبنان، د ط ت، ص 204.

(28) المصدر نفسه، ص204.

(29) المصدر نفسه، ص212.

ونعود لدولة **روسو** فهي لا تهتم بمصير رعاياها في العالم الآخر، وإنما عليها فقط الاهتمام بالكيفية التي تجعلهم رعايا صالحين في هذا العالم، وهذا حفاظا على جعل هذه العقيدة مدنية خالصة باعتبارها ديانة طبيعية، وليست سماوية صادرة عن الوحي.

وبهذا نصل إلى أن الدين في دولة **روسو** خادم للسياسة، وبالأحرى هو وسيلة تستخدمها الدولة لزيادة قوتها وتحقيق الرفاهية لمواطنيها والسعادة النفسية لهم.

4 - التصور العلماني في فلسفة التاريخ :

لا يعد القضاء على الدولة التيوقراطية الكنيسية هدفا وحيدا تسعى الفلسفة الحديثة إلى تحقيقه، وإنما تهدف فضلا على ذلك إلى تصفية الإرث المعرفي الكنسي، والقضاء على النظام اللاهوتي واستبداله بنظام علمي، وفلسفي جديد يقوم على معايير مغايرة، متمثلة في فلسفة التاريخ عند **هيجل** (1770-1830م) و**ماركس** (1818-1883م)، وفي نظرية داروين (1809-1882م) في البيولوجيا فما حقيقة هذه الفلسفات ؟

إذا أردنا أن نعرف الأسس التي يتألف منها مذهب هيجل الفلسفي فإننا نجدها كما يقول **عبد الرحمن بدوي**، لا تخرج عن "ثلاث معان رئيسية: الفكرة، الطبيعة، الروح، وهذه المعاني الثلاث ترجع إلى معنى واحد هو الفكرة، فالفكر هو المنطق"[30].

أما هذا الأخير فإن له ثلاث مراحل متتابعة في فترات زمنية مختلفة هي: الوضع (الإثبات)، الرفع (النفي)، وأخيرا المركب، ويرى **هيجل** "أن ما يحصل في الحضارة الإنسانية، من تطور وارتقاء إنما يحصل بظهور الأضداد وتناطحها وتمازجها وأنكل دور من أدوار التاريخ في حد ذاته وحدة أو كائن جسدي حي"[31].

---

(30) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ص580.

(31) نقلا عن أبي الأعلى المودودي : الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، تعريب خليل أحمد الحامدي، دار القلم، الكويت، الطبعة الثالثة، سنة 1398هـ-1978م، ص26.

وبهذا فكل النظريات الإنسانية المختلفة من نظريات اقتصادية وسياسية وعقلية وخلقية ودينية تتلاءم والعصر الذي برزت فيه روح الدور الزمني بكامله.

أما الفلسفة الماركسية فقد استمدت من الهيجلية منهجها الجدلي لكن بعد أن فصلت عنها: "تصور الروح أو الفكر الذي كان جوهر فلسفة هيجل". وجعلت بدلا من ذلك العامل الاقتصادي المادي المحرك للعملية التاريخية، واعتبرت الدين والفلسفة والعلوم والفنون وبالجملة سائر الأفكار والتصورات الإنسانية لا تتشكل إلا بتأثير هذا النظام الاقتصادي.

وبلغة الماركسية فإن البنية التحتية الممثلة في الجوانب المادية الاقتصادية التي يعبر عنها الأستاذ **مالك بن نبي** (1905-1973م) بعالم الأشياء هي التي توجه البنية الفوقية المتمثلة في الإيديولوجية أو ما يعبر عنه بعالم الأفكار "البناء العلوي"[32].

وطبقا لهذه التصورات فإن القوة الرئيسية التي تقضي على هذا التغيير في الأمور البشرية ليست: "الفكرة الهيجلية ولكن الظروف المادية للحياة، فليس الوعي عند الإنسان هو الذي يشكل الظروف المادية للحياة، وإنما الظروف المادية للحياة هي التي تشكل وعيهم، ولهذا فإن التاريخ البشري يقوم على شيء مادي"[33].

وبهذا ليس هناك دور لمبادئ الدين والأخلاق، وعلى الإنسان إتباع مصالحه الذاتية، وما تدعو إليه أهدافه الاقتصادية، وهذا ما يعرف بالمادية التاريخية، التي تجعل من تاريخ البشرية عبارة عن صراع بين الشعوب أو بين أصحاب الملكية الفردية وبين المعدمين، كما يعتبر أن الملكية الفردية هي منبع كل الشرور الموجودة مما يجعل القضاء عليها أمراً ضرورياً. ونتيجة لهذا التصور فقد اعتبر ماركس أن البشرية مرت بخمسة أشكال اقتصادية هي:

---

(32) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، تعريب عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الطبعة الثانية، سنة 1391هـ-1971م، ص258.

(33) محمد عبد المعز نصر: في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، سنة 1981م، ص258.

- المرحلة المشاعية البدائية.
- مرحلة الرقيق.
- المرحلة الإقطاعية.
- مرحلة المجتمع الرأسمالي.
- مرحلة المجتمع الاشتراكي.

وترى هذه الفلسفة أن كل مرحلة تحمل في طياتها بذور فنائها، وأن البشرية ما دامت قد بدأت تاريخيا بالمجتمع الشيوعي فإنها وفقا لقانون الجدل ستعود إلى المرحلة التي انطلقت منها، لأن التاريخ يعيد نفسه.

هذا في مجال الفلسفة أما في مجال العلوم الطبيعية، فقد وقعت تحت سيطرة الداروينية التي ترى بأن: "الكائنات الحية في تطور دائم على أساس من الانتخاب الطبيعي "البقاء للأصلح" فتنشأ الأنواع من بعضها البعض ولا سيما النوع الإنساني الذي انحدر من أنواع حيوانية"[34]. بمعنى أن أصل الأنواع الحالية يمكن أن يفسر بأصل واحد أو ببضعة أصول نمت وتكاثرت وتنوعت في زمن مديد بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح.

وهذه النظرية في الواقع تنسب إلى **تشارلز داروين** الذي استخلصها من خلال مشاهداته المختلفة والتي دامت أكثر من خمس سنوات والاستعانة بكتاب **مالتوس** (1766-1834م) عن السكان الذي يتحدث فيه عن الزيادة الهندسية للبشر في حين أن الغذاء لا يتزايد إلا وفق زيادة عددية مما نجم عنه قلة الغذاء وتزايد في الأفواه التي تتغذى.

وهو مادفع إلى التناحر والتقاتل للحصول على الغذاء لمواصلة الحياة، رغم أن هذه النظرية مجرد فرضية علمية لم تقدم لحد الساعة الأدلة التي تجعل منها حقيقة علمية دوغمائية، وبالتالي فإنها وفقا لهذا التصور لا ترتقي

---

(34) إبراهيم بيومي مذكور وآخرون: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ص35.

إلى مستوى العلم اليقيني لكونها قائمة على مجرد القياس والتخمين اللذان لا يفيدان في العلم شيئا.

وفضلا على ذلك فإنها تقود إلى الحروب والفتن والقضاء على الإنسان وإنسانيته، وتجعل منه مجرد حيوان لا يختلف عن غيره من الحيوانات.

وبهذا فإن البشر وفقا لهذه النظرية لا يتعاملون إلا كما تتعامل الوحوش في الغابة. ولا بد من أن يقوم الإنسان باستخلاص القوانين والمبادئ لحياته لا من مصدر من المصادر السامية، وإنما نجده يبحث عنها في حياة الوحش والبهائم.

كما أن هذه الفرضية تبرز الظلم وتجعله حقا مشروعا، حتى أن: "هذه الفلسفة هي التي جعلت في أيدي رجال أوروبا حجة قوية سوغت لهم كل ما أذاقوا أمم الأرض المستضعفة من ضرورة الظلم والعدوان "[35] وهكذا استأصلوا سكان أمريكا الأصليين، وسكان أستراليا وإفريقيا. باختصار فإن هذه النظرية -التي نشأت في أحضان المادية- حولت الإنسان إلى مجرد ذئب مفترس لأخيه الإنسان في جميع مجالات الحياة من سياسية واجتماعية واقتصادية وحتى عسكرية وأخلاقية.

وهكذا نستخلص أن العلمانية في جوهرها تقوم على الفصل بين الدين والدولة، وهذا الفصل تنظر إليه على أنه شرط أساسي للقضاء على الاستبداد، فضلا على تحرير العقل من كل خرافة وإطلاق الروح العلمية والإبداعية. وهي بهذا تحاول إقامة الحياة الإنسانية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتربوية على أساس عقلي مجرد من رواسب الدين وقائم على أسس ووقائع مادية بحتة. وبهذا فالعقل عليه أن يتحرر من الرواسب العاطفية والأفكار المسبقة التي تغذي فيه اتجاهات الاستعلاء والانغلاق والطبقية والعنصرية. وبالتالي فإن العقيدة وجميع نشاطات الحياة الروحية تقتصر على نطاق الفرد دون أن تكون لها علاقة بالمجتمع والدولة.

---

(35) عماد الدين خليل: تهافت العلمانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السادسة، 1407هـ-1986م، ص53.

فالعلمانية التي هي نتاج صراع بين رجال الكنيسة وفلاسفة وعلماء عصر النهضة أصبحت لها الغلبة في أوروبا، مما جعلها تنزع القدسية عن نشاط وممارسة الدولة والحكام وإخضاعها للمناقشة في مجال الفلسفة السياسية، وأما في مجال عالم الأفكار فقد قضت على الفلسفة اللاهوتية المدرسية التي كانت قائمة عليها الكنيسة الكاثولوكية.

على سبيل الخاتمة: أثر التصورالعلماني في الفكر العربي

يذهب أغلب الباحثين في فلسفة الإسلام السياسية إلى القول بأن فكرة التمييز بين الدين والدولة لم تظهر في الإسلام إلا مع سقوط الخلافة الإسلامية العثمانية على يد **مصطفى كمال أتاتورك** في مارس 1924م بعد أن مهد لذلك بفصل الدين عن السياسة في غرة نوفمبر 1922م بقوله: "مقام الخلافة محفوظ وبجانبه مقام السيادة الوطنية، أي الجمعية الوطنية التركية الكبرى، ولاشك أن هذين المقامين يقفان جنبا إلى جنب وقفة أسمى من وقفة الخلافة العاجزة الضعيفة"[36].

وطبقا لهذا أصدرت الجمعية الوطنية التركية قرارًا يفوضها حق تمثيل الشعب التركي وحاكميته. وبهذا فرقت تركيا سياسيا بين نظام الحكم والاجتماع من جانب وبين الدين من جانب آخر، واعتبرت أنه لا علاقة للدين بنظام الحياة والعمران والمملكة إطلاقا. وقد واكب **علي عبد الرزاق** هذه النزعة الجديدة بإصداره كتابا بعنوان "الإسلام وأصول الحكم" يدعو فيه صراحة إلى فصل الدين عن الدولة.

غير أن المتتبع لهذه الأفكار يلاحظ أنها كانت نتيجة لتأثير الفلسفة العلمانية الحديثة الوافدة من أوروبا والتي أصبحت لها الغلبة الفعلية في العالم الإسلامي، وهذا باعتراف أنصار هذا الموقف الجديد، فنجد **عبد الرزاق** يشير صراحة إلى تأثير الفلسفة العلمانية الاستشراقية في كتاباته عندما

---

(36) نقلا عن محمد مواعدة: محمد الخضر حسين، حياته وآثاره، الدار التونسية للنشر، د ط، سنة 1974م، ص70.

ينصح كل من يطالع كتابه بضرورة الرجوع إلى أفكار **توماس أرنولد** الواردة في كتابه "الخلافة" الصادر عام 1924م.

أي قبل سنة واحدة من صدور كتاب **علي عبد الرزاق**، وهذا بقوله: "وإذا أردت مزيدا في هذا البحث فارجع إلى كتاب (الخلافة) للعلامة السير **توماس أرنولد**، ففي الباب الثاني والثالث بيان ممتع ومقنع"[37].

أما الدكتور **طه حسين** فيرى أنه لابد: "من أن نسير سيرة الأوروبيين ونسك مسالكهم لنكون لهم أنداد وشركاء في الحضارة خيرها شرها، حلوها ومرها وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب"[38].

ويؤكد هذا في موضع آخر من كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" بقوله: "وأن نشعر الأوروبي بأننا نرى الأشياء كما يراها، ونقوم الأشياء كما يقومها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها"[39].

وبعد أن أصبحت أوروبا المعاصرة تقول بضرورة الفصل بين الدين والدولة، كان لا بد على هؤلاء أن يقولوا بذلك لأن أوروبا بالنسبة إليهم هي القدوة وليس الإسلام وفلسفته.

(37) علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة، نقد وتعليق د.ممدوح حقي، دار مكتبة الحياة، د ط، سنة 1966، ص51.
(38) نقلا عن أبي الحسن علي الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والغربي في الأقطار الإسلامية، دار الندوة للتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1388هـ-1968م، ص137.
(39) المرجع نفسه: ص 137.

الباب الثاني

سيرورات المفهوم
«قلق التمشي»

"إننا مقبلون على استشكال لا استغناء فيه هو استشكال الإصغاء إلى الأشياء والبشر والمفاهيم والنصوص".

عبد العزيز العيادي

" أن تكون قادرا على التسآل معناه أن تكون قادراً على الانتظار ولو العمر كله".

هيدغر

الدرب الأول

التأصيل العلماني للدولة عند اسبينوزا

أ. محمد الصادق بلام*

"إن الإنسان الحر لا يفكر في شيء أقل من الموت وتتمثل حكمته في تأمل الحياة لا في تأمل الموت".

اسبينوزا من كتاب "علم الأخلاق" ص295.

تمهيد إشكالي:

لقد حددت الحداثة السياسية نطاق تعاملها مع السياسي (الدولة على وجه الخصوص) باعتباره صناعة بشرية خالصة، وهذا ما أكسب الفعل السياسي استقلاليته ومعيارته الذاتية. ومن منطلق رؤية سياسية وفلسفية تحمل على نفسها القطع مع اللامعقول، كان لزاما على العقل السياسي الحداثي التسلح بترسانة مفاهيمية مغايرة لمفاهيم الفلسفة السياسية الكلاسيكية. وفي مقدمة هذا الجهاز المفاهيمي الجديد، ترسّم مفهوم الاتفاق أو التعاقد السياسي أصلا للدولة المدنية، وهذا ما أعطى للمسألة السياسية مضمونها

(*) بلام محمد الصادق، باحث أكاديمي جزائري (جامعة باتنة) متخصص في الفلسفة السياسية.

الإنساني. وكما كان مفهوم التعاقد السياسي أحد لبنات البراديغم السياسي الحداثي، كذلك كان مفهوم الحق الطبيعي آلية لنقد مفهوم السلطة المطلقة القائمة على نظرية الحق الإلهي. هذه الأخيرة التي استغرقت السياسي - ولأمد طويل- في دائرة لا إنسانية تيولوجية عملت دوما على إقصاء إرادة الإنسان والركون إلى إرادة خارجة عن نطاق ما هو إنساني. وهكذا كان السياسي/الدولة مسجونا داخل إرادة دينية إلهية تقتضي الطاعة المطلقة لصاحب السلطة الذي ينوب عن سلطة الإله.

ولهذا الاعتبار استنفر العقل السياسي الحداثي كل إمكانياته المعرفية لترسيم منطق جديد خاص بالسياسي وبعيدا عن كل تأصيل ديني. ويمكن القول أن المحاولة التأسيسية للفضاء السياسي والقطع مع المجال الديني تشكلت ملامحها الأولى داخل كتاب "المدافع عن السلام" **لمارسيليو دوبادوا** Marcelio-de-Padua (1275-1343)، الذي ابتدع تعبير "المشرع البشري" بدلا من المشرع الديني الكنسي وبهذا تكون المحاولة المارسيلية قد أعادت تثبيت حقيقة المؤسسة الكنسية التي لا تستوجب قيام سلطة موازية لسلطة المشرع البشري (مجموع المواطنين). لأن هناك سلطة واحدة تعبر عن إرادة إنسانية عامة تُمَكِّنُ حاكما مدنيا من ممارسة السلطة السياسية، ومن ثم خضوع الكنيسة للدولة إلى حدّ ابتلاعها والإشراف المباشر على شؤون الدين.

نعتقد أن العودة إلى هذه المحاولة التأسيسية إنما هي الكشف على أن الحداثة السياسية لا يمكن تحقيبها زمنيا وإنما هي الكشف عن قيم جديدة* في مجال التنظير للفعل السياسي، فيكون هذا الهجوم على سلطة الدين هو البداية الأولى لتأصيل العلماني داخل السياسي، وبروزه بصورة أوضح- بعد ذلك- مع **نيكولا ماكيافالي** (1469-1527) الذي مثل لحظة القطيعة مع مفاهيم السياسة التقليدية التيولوجية معبرا عن زمن الانعتاق السياسي من الكهف اللاهوتي.

* هذا السؤال طرحه نور الدين الشابي، في كتابه "نيتشه ونقد الحداثة"، دار المعرفة، القيروان، ط1، 2005، ص49.

ولعلنا لا نخطئ الحق إذا اعتبرنا النظرية السياسية للفيلسوف الهولندي "**اسبينوزا**" (1632-1677) هي التقعيد الأصل لكي تكون الدولة عَلمانية (لادينية). فمُعَلِّمُ الحرية الذي رسم دربه الخاص به بكل وضوح وصمت، والذي تمت إدانته وإدانة مذهبه كان بمثابة محقق تاريخي، وصاحب ثورة جذرية في الفكر الديني في العصر الحديث لأجل إرساء قواعد لا دينية لدولة مدنية تُعْلِنُ عن تجذّرها في الدائرة الإنسانية، وعلمنة مؤسساتها الدستورية المنبثقة من العقد السياسي/الاجتماعي. وبهذا يكون"**اسبينوزا**" هو الذي أصّل لممارسة سياسة جديدة تكون جزءا من الانطولوجيا الفلسفية التي تشتغل تبعا لما هو كائن، أي وفق الوجود الفعلي للدولة. وبالاتكاء على هذا التمهيد، يمكن أن نتساءل: كيف يمكن التأسيس لدولة مدنية "لا دينية" تُخرج الإرادة الإنسانية من وصاية الإرادة الإلهية؟ وكيف يمكن للدولة العلمانية أن تكون ضمانا للحق في الحرية الذي هو ضمان لسلامة الدولة نفسها والحال أن الدولة مهما كانت أصولها دينية أو علمانية محتاجة إلى قوة الإكراه التي تحمل الناس على الامتثال لسلطتها؟

أولاً: أنطولوجية الدولة من تكليس الحق الإلهي إلى تأصيل الحق الطبيعي:

تمثل الرؤية السبينوزية حدثا هاما في الفكر السياسي الحداثي لكونها ترفض الانطلاق من مقولة الحق الإلهي كقوة متوارية وراء السياسي/الدولة. ولذلك فهي تُسقط من هندستها للفضاء السياسي كل أطروحة تتخذ من التيولوجيا أساسا للدولة، وأكثر من ذلك تدعو إلى نظام ليبرالي حتى في المجال الديني. فالفكر الحر هو براديغم جديد يحكم الفضاء السياسي كما يحكم المجال الديني، وهنا نقيم النسبة بين الفضاء السياسي من منطلق أن **اسبينوزا** يروم بالسياسي أن يكون أفقا رحبا للحرية الفكرية والدينية، ونقيم النسبة بين المجال والديني اعتبارا لمحدودية المجال وتقليص وظيفته. ومنه فالدولة المدنية الحديثة لا يمكن أن تكون ذات مصدر إلهي، ولا يمكن لها أن تكون أداة لسلطة الدين.

وهكذا تقوم الأطروحة السبينوزية على مفهوم الحق الطبيعي كبديل أنطولوجي يتناغم مع الممارسة البشرية. فالحق في صيغة اسبينوزية ليس قوة تفرض على الإنسان من الخارج وإنما "الحق الطبيعي في الوجود وفي الفعل بحرية كائن إذن قبل المأسسة السياسية، وبالتالي المدافعة عن ذلك الحق كائنة في ذاتها قبل مأسستها أي كائنة أنطولوجيا وما يتأسس عليه السياسي ذاته"[1]. وبهذا المعنى تكون مقولة الحق الطبيعي وفق المنظور السبينوزي مسألة أنطولوجية يتشكل السياسي وفق لوازمها الطبيعية، وعندئذ يكون "لكل موجود طبيعي حق مطلق على كل ما يقع تحت قدرته، أي أن حق كل فرد يشمل كل ما يدخل في حدود قدرته الخاصة"[2].

وهذا الحق الطبيعي يعبر عن الكوناتوس Conatus السبينوزي، الجهد الذي يبذله الكائن ليدوم ويستمر في كينونته. فالحق الطبيعي هو القاعدة الأساس لتفسير نشأة الدولة والسلطة السياسية، لأن خيار الحداثة السياسية هو أن تكون الانثروبولوجيا مدخلا لدراسة السياسي، أي أن تكون الطبيعة البشرية منبتا للسياسي مما يلزم عنه تحديد لمقومات هذه الطبيعة البشرية قبل ترسيم منطلقات السياسي. غير أن هذا الخيار الحداثي في منحاه السبينوزي لا يمكن أن يكون إلا من خلال مقاربة فلسفية تأخذ بعين الاعتبار ما هو كائن لا ما يجب أن يكون. وبصيغة اسبينوزية اعتبار الطبيعة البشرية حدا مستغرقا في الطبيعة الكونية، فما تتوخاه الدراسة السبينوزية للمسألة السياسية "ليست اختراع الجديد أو الوصول إلى المستحيل، ولكنني سعيت فقط إلى شرح النظرية التي يمكنها أن تكون أكثر انسجاما مع الواقع بطريقة صارمة، وكذلك إلى استنباط وضع جديد خاص بالطبيعة الإنسانية"[3].

إن ربط البحث في الدولة بمفهوم الطبيعة البشرية يُنْهي كل صلة للدولة

---

(1) عبد العزيز العيادي: فلسفة الفعل، دار نهى، تونس، ط1، 2007، ص165.

(2) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1971، ص378.

(3) اسبينوزا: رسالة في السياسة، تر: عمر مهيبل، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1995، الفصل الأول، الفقرة 4، ص31.

والسلطة السياسية بمفهوم الحق الإلهي، ويؤسس لعلمنة السياسي/الدولة على اعتبار أن الطبيعة البشرية في البناء الفلسفي السبينوزي هي جزء من الكل الطبيعي "حيث لا يمثل الإنسان إلا عينة بسيطة فيها"[4]، ولذلك تكون الطبيعة بقوانينها تسري على جميع الظواهر الفيزيائية منها والبشرية، والدولة ظاهرة بشرية وليست تنزيلا إلهيا، فيكون الحق الطبيعي معبرا عن جملة "نواميس الطبيعة أو قواعدها التي يجري كل شيء في العالم بموجبها"[5].

ومن هنا سعى **اسبينوزا** إلى فهم الفعل البشري السياسي في نطاق قوانين الطبيعة، وهذا الفهم السبينوزي يمكن وصفه بأنه موضوعي وحيادي، وبتعبير اسبينوزا "ولكي احتفظ في ميدان علم السياسة بنزاهة أو تجرد مشابه لما نقوم به عادة في مجال المفاهيم الرياضية، فإنني حاولت بكل عناية ألا انظر إلى الأفعال الإنسانية بسخرية، ألا أثمنها أو أسفهها، ولكن أن أحاول فهمها فقط. بعبارة أخرى أنا لم أنظر هنا إلى الإحساسات كالحب، والحقد، والغضب والرغبة وتمجيد الشخصية، والتعاطف وكل الميول الحسية على أنها نقائص في الطبيعة الإنسانية بل نظرت إليها بوصفها مظاهر خاصة تماما كالحرارة، والبرد، وتقلبات الطقس، والصاعقة... إلخ، إنها مظاهر الطبيعة أو البيئة"[6]. وتلك هي الخصوصية الأنطولوجية للدولة التي تعتبر دراسة الإنسان والدولة جزء من دراسة الطبيعة ككل. "وفي هذا الصدد لا نجد فارقا بين الناس والموجودات الطبيعية الأخرى، أو بين ذوي العقول السليمة ومن هم خلو منها... والواقع أن كل من يفعل شيئا طبقا لقوانين الطبيعة إنما يمارس حقا مطلقا"[7].

ومن هذا المنطلق يستبعد **اسبينوزا** كل تفكير في الظاهرة السياسية استنادا إلى تصورات دينية أو أخلاقية ليؤكد أن الفهم السليم للفعل الإنساني

---

(4) المصدر نفسه، الفصل الثاني، الفقرة 8، ص40.
(5) المصدر نفسه، الفصل الثاني، الفقرة 4، ص36.
(6) المصدر نفسه، الفصل الثاني، الفقرة 4، ص31.
(7) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص378.

عامة، والفعل السياسي خاصة إنما يتم طرحه داخل رؤية فلسفية تجعل من الطبيعة جوهرا كليا مطلقا له قوانينه الذاتية. ولذلك تكون الطبيعة هي نفسها الله، "وكل ما يوجد إنما يوجد في الله، ولا يمكن لأي شيء أن يوجد أو يتصور بدون الله"(8)، وبهذا المعنى يكون الله هو العلة الفاعلة التي تمد جميع أجزاء الطبيعة بمعقولية معينة، وحينها تكون الطبيعة بمختلف حوادثها أعراضا للجوهر المطلق على اعتبار "أن الجوهر متقدم بالطبع على أعراضه"(9). ومنه فالحق الطبيعي يكتسي صبغة كلية تنطبق على جميع الكائنات والموجودات الطبيعية بما فيها الإنسان، وبالتالي يكون التفكير في السياسي انطلاقا من مقولة الحق الطبيعي لا الحق الإلهي، وهنا تبدأ المأسسة العلمانية للدولة عند **اسبينوزا**.

وإذا كان "الله علة محايثة لا متعدية للأشياء جميعا"(10)، فإن هذا لا يلزم عنه عند **اسبينوزا** أن تتحول هذه الطبيعة الطابعة الفاعلة إلى لازمة تنتج سلطة دينية تملي وصايتها على الحياة السياسية، وإنما اللازمة المنطقية الناتجة عن المقدمة الأولى هي "أن يكون لكل موجود طبيعي حق مطلق طبيعي حق مطلق على كل ما يقع تحت قدرته، أي أن حق كل فرد يشمل كل ما يدخل في حدود قدرته الخاصة"(11)، وهذا ما يفسر وحدة الوجود عند **اسبينوزا** بين الطبيعة الطابعة/ الفاعلة والطبيعة المطبوعة/ اللازمة عنها. "وهكذا كانت الطبيعة المطبوعة، أي ما ندركه من ظواهر وأحداث، لواحق وصفات للطبيعة الطابعة"(12).

---

(8) اسبينوزا: علم الأخلاق (الإيتيقا)، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص45.

(9) المصدر نفسه، ص31.

(10) المصدر نفسه، ص54.

(11) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص378.

(12) عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة (كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية)، أفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2010، ص310.

ثانياً: سيادة الدولة المدنية

بما أن حق الطبيعة هو القوة التي يفعل بها كل كائن أفعاله تبعا لمنطق وجوده الخاص والقوانين التي تحكمه، فإن نظام الطبيعة هو الفضاء الذي تطرح فيه المسألة السياسية عند اسبينوزا، أي أن الحياة المدنية السياسية هي امتداد لهذا النظام الطبيعي الكلي، "وبما أن الناس على اختلافهم همجيين كانوا أم مهذبين يلجؤون في آخر المطاف إلى إقامة علاقات فيما بينهم وتشكيل مجتمع منظم بطريقة ما، فإنه لا ينبغي لنا أن نبحث عن الأسباب والمبادئ الطبيعية للدول في التعاليم العامة للعقل، ولكن نستنتجها من الطبيعة"[13].

ومن البين أن الحق الطبيعي لدى الإنسان يرتبط بقدرته وقوته على الوجود، إلا أن ذلك يتم تحت توجيه العقل على اعتبار "أن من الأنفع كثيرا للناس أن يعيشوا طبقا لقوانين عقولهم ومعاييرها اليقينية"[14]. ومع أن العقل جزء من تلك القوة الطبيعية، فإنه يحتاج إلى نمو من أجل "التوحد في نظام واحد... وأصبح ينتمي إلى الجماعة، ولم تعد تتحكم فيه قوته أوشهوته، بل قوة الجميع وإرادتهم، على أنه كان لابد لمحاولتهم هذه أن تفشل لو كان الناس قد أصروا على اتباع الشهوة، وإذن فقد كان لزاما عليهم أن يتفقوا فيما بينهم عن طريق تنظيم وتعهد حاسم، على إخضاع كل شيء لتوجيهات العقل وحده"[15].

فإذن لا سبيل لتحقيق هذا التوحد الذي هو خير أعظم إلا داخل نظام للدولة مبعثه عقد سياسي أو مدني خالص. وهنا يجب التأكيد على أنه إذا كان الحق الطبيعي يتحدد بالرغبة والاقتدار، فإن الحق السياسي يتحدد بالعقل، وعندئذ "نقول أن أكثر الناس استقلالية هم أولئك الذين يتجلى العقل لديهم بصورة أوضح أو يسلمون قيادتهم المطلقة للعقل، وعليه أصرح

---

(13) اسبينوزا: رسالة في السياسة، مصدر سابق، الفصل الأول، الفقرة7، ص36.

(14) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص380.

(15) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص380.

بأن الإنسان الذي تملك أكبر قدر من الحرية هو الإنسان الذي يسلم قيادته للعقل"[16].

وهنا تتجلى بوضوح استقلالية العقل الإنساني كمدبر للحياة السياسية، وكمعيار لحرية الإنسان، فينتج عن هذه الأهمية البالغة التي أعطاها **اسبينوزا** للعقل، القطيعة البينة بين التيولوجيا والفلسفة، بين الإيمان والعقل وحينها يتم استبدال مفهوم الإيمان الديني بمفهوم العقل، واستبدال مفهوم الإرادة الإلهية بمفهوم الإرادة الإنسانية، ومن تداعيات عملية الاستبدال علمنة الفضاء السياسي أي إحداث القطيعة بين السياسي والديني كنتيجة حتمية لبناء الدولة المدنية اللادينية وفرض سيادتها انطلاقا من مقتضيات وجودها. فيكون انخراط أفراد المجتمع داخل الدولة المدنية إعلان صارخ دون مواربة "لاستبدال الكنيسة بالدولة، رمز العلمنة السياسية الحديثة والكتاب المقدس بكتابه هو الأخلاق، وهو ما يعني بناء مشروعية معرفية (عقلانية) وسياسية (ديمقراطية علمانية) راديكالية"[17]، ترفض بكل جرأة وصرامة أن تكون الدولة الحديثة متجذرة ومتأصلة في نظرية الحق الإلهي، وإنما هي دولة بمرجعية إنسانية بحتة تقوم على إبرام ميثاق اجتماعي يتماهى داخله السياسي والانساني.

1 - العقد الاجتماعي وبناء الدولة المدنية:

تعتبر الدولة في نظر **اسبينوزا** الواقع الفعلي للحق الطبيعي أو الحرية، وهذا ما يلزم عنه امتثال الإنسان لما يأمر به العقل وليس تبعا لرغباته وشهواته، فالانتقال من عبودية الشهوات إلى امتثال أوامر العقل هو بالفعل الانتقال من الحالة الطبيعية إلى وضع جديد يعرف بالحالة المدنية، وعملية الانتقال تكون بأنه "يجب على كل فرد أن يفوض إلى المجتمع كل ما له من قدرة بحيث يكون لهذا المجتمع الحق الطبيعي المطلق على كل شيء، أي

(16) المصدر نفسه، ص380.

(17) صالح مصباح: مباحث في التنوير موجودا ومنشودا "تجرأ على استعمال عقلك"، دار جداول، لبنان، ط1، 2011، ص155.

السلطة المطلقة في إعطاء الأوامر التي يتعين على كل فرد أن يطيعها إما بمحض اختياره، وإما خوفا من العقاب الشديد. "[18]

وذاك هو حق الدولة المتمثل في سن القوانين وتحديد ما هو خير وما هو شر. "ويسمى نظام المجتمع على هذا النحو بالديموقراطية، فالديموقراطية هي اتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها"[19]، وبهذا الشكل تكون الدولة المدنية الديموقراطية هي الفضاء السياسي الأمثل الذي فيه تتحقق الحرية المنافية لعبودية الأهواء أو الغير، "فالغاية التي ترمي إليها الديموقراطية والمبدأ الذي تقوم عليه هو تخليص الناس من سيطرة الشهوة العمياء والإبقاء عليهم بقدر الإمكان في حدود العقل بحيث يعيشون في وئام وسلام، فإذا خضع هذا الأساس انهار البناء كله، فعلى عاتق الحاكم وحده تقع مهمة المحافظة على هذا المبدأ، وعلى الرعايا تنفيذ أوامره وألا يعترفوا بقانون إلا ما يسنه الحاكم"[20].

لكن، إذا كان على أفراد المجتمع المدني تنفيذ كل ما يأمر به الحاكم المدني، ألا يمكن أن يكون الإنسان أمام عبودية سياسة بعدما تخلص من العبودية الدينية؟ يجيب **اسبينوزا** موضحا الفرق بين العبودية والمواطنة، إذ يتوجب الأمر قيام سلطة سياسية تحمل الناس على طاعة القوانين بحيث لا يلحق أي إنسان الضرر بغيره. فليس بإمكان أي إنسان أن يفعل ما يريد ليكون حرا، فطاعة القانون هي الحرية، "لأن الدولة أو نظام الحكم الذي لا تؤخذ فيه مصلحة الأمر بوصفها قانونا أسمى، بل تراعي مصلحة الشعب كله، فمن الواجب ألا يعد من يطيع الحكم عبدا لا تحقق مصلحته الخاصة، بل مواطنا وعلى ذلك تكون أكثر الدول حرية تلك التي تعتمد قوانينها على العقل السليم"[21].

وعلى هذا الأساس يرفض **اسبينوزا** أن تستمد الدولة سيادتها عن طريق

---

(18) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص378.

(19) المصدر نفسه، ص382.

(20) المصدر نفسه، ص384.

(21) المصدر نفسه، ص384.

التوسل بالمضامين الدينية والنصوص المقدسة وإنما تستمد وجودها من قوانين طبيعتها الخاصة. فتكون الدولة قوة عمومية تمثل كافة المواطنين وتلزم الامتثال للقوانين المدنية الدستورية لا غير، أي أنه من حق الدولة حمل أفراد المجتمع على طاعة القانون لأنها إذا "أعطت هذه القوة للمواطنين أو مجموعة من المواطنين ليعشوا وفق نزواتهم فإنها بعملها هذا تكون قد باشرت عملية اقتسام السلطة السياسية (السيدة) ولنفترض أخيرا أنها قامت بهذا الالتزام تجاه كل المواطنين فإنها تكون بالتزامها هذا قد أكملت عملية تدميرها الذاتي حيث تكف الأمة عن الوجود ويعود كل فرد إلى حالته الطبيعية"[22].

فالدولة هي تلك الإرادة العمومية التي بموجبها يخرج الإنسان من حالة الطبيعة المحكومة بالفردانية والأنانية لينخرط في المجتمع المدني ومؤسساته الدستورية، "فكلما أسلم الإنسان قيادته للعقل كلما كان حرا، وكلما كان أكثر التزاما باحترام تشريعات بلده، وكلما قام بتنفيذ أوامر السلطة الخاضع لها"[23].

ولا يفهم من الخضوع والامتثال لقوانين الدولة المدنية الهيمنة على الحريات والعمل على مصادرتها، بل على صاحب السلطة "أن يسهر على الخلاص العام للشعب، وأن يضبط سلوكه الخاص وفق ما يتطلبه الصالح العام"[24].

وبهذا المعنى يكون الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني مرهون بتحقيق الحرية كمكسب مدني، تكون ضمانته الأنطولوجية "أن يعيش الإنسان بمحض اختياره وفقا للعقل"[25]، ومنه فالدولة الفعلية وليست الدولة الشبيه بتعبير "**هيجل**" هي التي تسعى دوما إلى أن تكون الحرية مبثوثة في كل أفعالها. "فالغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل

---

(22) اسبينوزا: رسالة في السياسة، مصدر سابق، الفصل الثالث، الفقرة 3، ص50.

(23) المصدر نفسه، الفصل الثالث، الفقرة 6، ص52.

(24) المصدر نفسه، الفصل السابع، الفقرة 3، ص91.

(25) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص384.

الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صماء... فالحرية إذن هي الغاية الحقيقة من قيام الدولة"[26].

وهكذا يتجلى لنا تحامل **اسبينوزا** على كل شكل من أشكال الاستبداد السياسي والديني الذي لا يمكن له أن يُؤَمن الحرية بل يعمل دوما على سلبها. "وإن موقفا كهذا لا يُخْفِي عنا نقد **اسبينوزا** الضمني لرواد الحداثة السياسية، وبالخصوص **ماكيافالي وهوبز**، فـ"أمير" الأول مجرد كتاب في الاستبداد السياسي أما مفهوم "التعاقد السياسي" لدى **هوبز**، فيبرر استبداد الواحد بسلطة الدولة"[27]، ومنه تكون الدولة المدنية متأصلة داخل فضاء الحرية دون أن يشكل ذلك خطرا على سلامتها وأمنها، واستقرارها مادام حق الحرية هو امتداد لحق الطبيعة، إلا أنه اكتسى صبغة قانونية.

2 - الأفق الديموقراطي للحرية:

لقد أدرك **اسبينوزا** أن الاستجابة لسلطة العقل لا لسلطة الدين هو ما يرسخ حق الحرية، لأن قوة العقل تفضي إلى الغيرية والعيش المشترك الذي هو بحاجة إلى تنظيم وفق تعاقد سياسي يحفظ للدولة حقها في السيادة وتشريع القوانين كما يحفظ للمواطن حقه في الحرية. وهذه المعادلة العقدية تكشف عن استقلالية السلطة السياسية وعموميتها، كما تكشف عن ضمان حق الحرية كمطلب طبيعي. ولهذا السبب يؤكد **اسبينوزا** على أن قدسية الدولة وقدسية الحرية إنما تتأصلان داخل النظام الديموقراطي "الذي يمكن أن يتكون به مجتمع إنساني دون أدنى تعارض مع الحق الطبيعي، ويمكن به احترام كل عقد احتراما تاما... بحيث يكون لهذا المجتمع الحق الطبيعي المطلق على كل شيء"[28].

---

(26) المصدر نفسه، ص446.

(27) عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة (كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية)، مرجع سابق، ص323.

(28) عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة (كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية)، مرجع سابق، ص382.

من هنا يتجلى بوضوح التماهي عند **اسبينوزا** بين العقد الاجتماعي والنظام الديموقراطي الذي يعد فضاءً مشبعا بالحرية. فلا يتردد **اسبينوزا** في اعتبار النظام الديموقراطي هو النظام الأمثل للدولة المدنية التي تمجد الحرية الفكرية وترفض الوصاية أو العبودية الدينية، "أظن أنني بينت حتى الآن بما فيه الكفاية مبادئ الحكم الديموقراطي الذي فضلته على أنظمة الحكم الأخرى، لأنه يبدو أقربها إلى الطبيعة وأقلها بعدا عن الحرية التي تقرها الطبيعة للأفراد. ففي النظام الديموقراطي لا يفوض أي فرد حقه الطبيعي إلى فرد آخر بحيث لا يستشار بعد ذلك في شيء، بل يفوضه إلى الغالبية العظمى من المجتمع الذي يؤلف هو ذاته جزءا منه، وفيه يتساوى الأفراد كما كان الحال من قبل في الحال الطبيعية"[29].

وفصل المقال في الديموقراطية من منظور **اسبينوزا** هو "أنها أفضل نظام يوضح هدفي: وهو بيان أهمية الحرية في الدولة"[30]، فالحرية هي ماهية الديموقراطية التي تكون رفضا لكل أنظمة استبدادية سياسية كانت أو دينية تخنق حرية الفكر والاعتقاد، وبذلك تغتال العقل وتزيف الواقع.

وبهذا يكون **اسبينوزا** قد أرسى أحد دعائم الحداثة السياسية، ذاك هو المطلب الديموقراطي المفعم بالحرية الفكرية والدينية، فتكون الديموقراطية نظاما يؤسس لعلمانية الدولة لأن الديموقراطية هدفها تمكين الناس من ممارسة الحق في الاختلاف، "وهذا الحق لا يمكن أن يكون إلا في إطار علماني، أي في إطار محايد يضمن الحريات المتساوية بين المواطنين والجماعات الدينية داخل الدولة الواحدة"[31]. وفي هذا التمشي ينطلق **اسبينوزا** في ضرورة علمنة سلطة الدولة كمطلب طبيعي لضمان الحريات، ومن ثمة كانت الحرية هي جوهر الممارسة الديموقراطية. فمعلم الحرية لا يريد للدولة أن تكون محمية دينية وإنما فضاءً علمانيا يستمد وجوده من ذاته،

---

(29) المرجع نفسه، ص385.
(30) المرجع نفسه، ص385.
(31) محمد المصباحي: من أجل حداثة متعددة الأصوات، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010، ص121.

أي من طبيعته الأنطولوجية كإطار لتحقيق السيادة العامة بدل السيادة الشخصية أي إعطاء الأولوية للخير العام من منطلق أن الدولة شيء عمومي يقوم على تمجيد العقل، لذلك يرفض **اسبينوزا** الدولة التي تجبر مواطنيها على تبني معتقدات فاسدة وآراء خاطئة تضاد العقل وتكرس اللامعقول. فالعقل هو أس الممارسة الديموقراطية، فأوامر الدولة هي أوامر العقل، وهذا ما يضمن سيادة الدولة الديموقراطية المبنية على المعقولية التي تستوجب مشروعية مستمدة من الإرادة الشعبية والناتجة عن إبرام عقد اجتماعي ينص على وجود دولة واحدة وليست دولة داخل دولة، أي لا يسمح **اسبينوزا** بوجود دولة تجتمع فيها سلطة دنيوية وأخرى دينية، وإنما سلطة مدنية ضامنة لعبق الحرية. "فلو زالت الدولة لكان معنى ذلك زوال كل شيء خير، وضياع الأمن في كل مكان، ولانتشر الرعب والفسوق، وعمّ الفزع في كل مكان، ويترتب عن ذلك أولا أن حب الجار لا بد أن يكون فسوقا إذا أدى إلى الإضرار بالدولة، وأن الفعل الفاسق يكتسب بعكس ذلك طابع التقوى لو كان يؤدي إلى المحافظة على الدولة"[32]. وربما ينطوي هذا النص على روح ماكيافيلية ثاوية وراء موقف **اسبينوزا** المفضي إلى ضرورة الفصل بين الديني والسياسي.

ثالثاً: الفصل بين الدين والسياسي

بما أن الحق الطبيعي هو الأساس الأنطولوجي للدولة بصيغته الانثروبولوجية في نظر **اسبينوزا** فإن ما يضمن هذه الحقوق الطبيعية داخل الدولة هو العقد الاجتماعي وليس العقد الإلهي، ذلك أن العقد الاجتماعي هو نظام حقوق بينما أن العقد الإلهي المرتبط بنظرية الحق الإلهي هو نظام واجبات يفضي إلى العبودية والاستبداد ويصير البشر قطيعا. ومنه يدرك **اسبينوزا** بكل عمق أن قانون الدولة المدنية هو الإطار المرجعي في كل شيء، وهو يسمو فوق كل خطاب ديني يضع نفسه موضع القداسة، "فإن السلطة العليا التي هي المكلفة وحدها بالمحافظة على حقوق الدولة

---

(32) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص435.

وحمايتها، يكون لها الحق المطلق في اتخاذ جميع الإجراءات المناسبة في موضوع الدين"[33]. وهذا ما يقود إلى ضرورة إخضاع ما هو ديني لما هو سياسي حتى لا تكون الدولة مقسمة بين سلطتين كل واحدة تدّعي لنفسها الحق في الحكم. وبهذا المعنى "فإن الدين لا يكتسب قوة القانون إلا بإرادة من لهم الحق في الحكم، وأن الله لا يباشر حكما خاصا على البشر إلا بوساطة أصحاب السلطة السياسية"[34]. ومنه تكون الرؤية السبينوزية تفنيدا جليا لأولئك الذين ينصبون أنفسهم أوصياء على الناس باسم الدين، وجعلوا أنفسهم موضع التقديس والتبجيل والأحقية، وهم "بموقفهم هذا يَبْذُرون عناصر الفرقة في الدولة بل يبحثون عن وسيلة للاستيلاء على السلطة، وسأبدأ في بيان أن الدين لا تكون له قوة القانون إلا بإرادة من لهم الحق في الحكم، وأنه ليس هناك حكم خاص يمارسه الله على البشر ويتميز عن ذلك الذي تمارسه السلطة السياسية"[35].

إن هذا المسار العلماني عند **اسبينوزا** هو تأمين للمجتمع من الانقسام وذلك بفصل الدين عن الدولة، على أن لا يفهم من عملية الفصل انفراد كل سلطة بشؤونها، وإنما على غاية من التحديد أن يكون رجال الدين تحت سلطة الدولة يأتمرون بأمرها، شأنهم في ذلك شأن كل مواطني الدولة. فالقداسة تكون للدولة لاغير، والولاء يكون لسلطة القانون. وأنه "لا يمكن لأحد أن يطيع الله حقا إلا إذا اتفق سلوكه الديني مع المصلحة العامة، وأطاع جميع قرارات السلطة العليا"[36].

ويذهب **اسبينوزا** إلى أبعد من ذلك حين يقرر بأن التقوى السياسية مقدمة على التقوى الدينية اعتبارا لأوامر العقل، "وبالتالي لا يمكن أن يقدم أحد الإحسان إلى الجار، تنفيذا للأمر الإلهي إلا إذا كان سلوكه في مجال الدين والتقوى متفقا مع المصلحة العامة، على أنه لا يمكن لأحد أن يعرف

---

(33) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص391.

(34) المصدر نفسه، ص432.

(35) المصدر نفسه، ص432.

(36) المصدر نفسه، ص436.

المصلحة العامة إلا بناء على قرارات السلطة الحاكمة التي هي وحدها المسؤولة عن تصريف الشؤون العامة"[37].

والأخطر من ذلك عند **اسبينوزا** هو إعلانه عن توجهاته العلمانية عندما جعل الإيمان السياسي هو شرط الإيمان الديني، لأنه "لا يستطيع أحد أن يمارس الإيمان الصادق أو أن يطيع الله إلا إذا أطاع قرارات السلطة الحاكمة"[38].

إن التفكير في وحدة الدولة والمحافظة على كيانها وسيادتها، هو ما أملى على **اسبينوزا** تضييق مجال الممارسة الدينية وتوسيع مجال الممارسة السياسية. إذ أن رجال الدين ليست لهم سلطة مباشرة من الله، وإنما تصريفهم لشؤون الدين يكون ضمن صلاحيات السلطة السياسية، "وأية محاولة لسلبها من السلطة العليا تعني تقسيم الدولة"[39]. فحق الدولة مطلق في الإشراف على كل شأن ديني ودنيوي، وأن من أسمى معاني التقوى الدينية "هي تلك التي تؤدي إلى سلامة الدولة وأمنها الداخلي"[40].

ومن كل هذا يعلن **اسبينوزا** جليا أنه لا وجود لسلطة إلهية ودولة دينية، بل الموجود هو السلطة المدنية والدولة العلمانية بلوازمها التنويرية والليبرالية المتمثلة في العقلانية والحرية والديموقراطية. فلو أردنا - يقول **اسبينوزا**- "أن نضمن سلامة الدولة، فيجب أن نجعل التقوى والدين مقتصرين على ممارسة العدل والإحسان، كما يجب أن ينصب تشريع السلطة العليا في المجالين الديني والدنيوي على أفعال الرعايا، وأن يترك لكل فرد حريته في التفكير والتعبير"[41].

تلك هي الدولة المدنية الديموقراطية "بكل تجلياتها السياسية والفكرية

---

(37) المصدر نفسه، ص436.

(38) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص436.

(39) المصدر نفسه، ص439.

(40) المصدر نفسه، ص447.

(41) المصدر نفسه، ص453.

والدينية"[42]، التي لا يمكن تصور وجودها إلا داخل كونية إنسانية، المشرع فيها هو العقل "وإن كان اسبينوزا فيلسوفها الأول بامتياز باعتبار دفاعه التأسيسي عن الديموقراطية وعن حرية التفكير والتعبير وما لزم عنها من صراع جذري ضد الاستبداد السياسي والأرتوذوكسية اللاهوتية"[43].

خلاصـــة:

ولما سبق من تحليل للمقاربة السبينوزية في تأصيل الدولة الحديثة وعلمنة جميع مؤسساتها، حيث يهيمن العقل على كل مجالات الحياة السياسية والاجتماعية، يكون اسبينوزا قد أسّس للمجال العملي وفق مفاهيم الحق والديموقراطية والحرية، وما يلزم عن هذه اللحظة السبينوزية الحاسمة هو الإعلان عن ميلاد الدولة الليبرالية العَلْمانية، هذا من جهة ومن جهة أخرى الثورة ضد القمع الديني للعقل والحرية الفكرية. ويزداد الحرص لدى اسبينوزا على توفير الشروط الضرورية التي تؤسس لحرية الإنسان وتحرره من كل الإكراهات الخارجية. وهكذا يكون اسبينوزا قد دشّن لحظة التنوير الراديكالي بعيدا عن أي وصاية من داخل هذه الإنسانية أو من خارجها.

(42) عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة (كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية)، مرجع سابق، ص327.

(43) صالح مصباح: مباحث في التنوير موجودا ومنشودا "تجرأ على استعمال عقلك"، مرجع سابق، ص157-158.

الدرب الثاني

العلمانية: من التاريخ إلى العقل
من سؤال التاريخانية إلى أفق العقلانية الكانطية

أ. أحمد زيغمي*

تمهيد إشكالي:

صحيح أن الكلام عن العلمانية Lacisme[1] بوصفها عقيدة سياسية كلام في

(*) باحث أكاديمي جزائري متخصص في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، له مجموعة من المقالات والدراسات المنشورة. جامعة قاصدي مرباح- ورقلة.

(1) العلمانية ليست مرادفة للإلحاد كما يشاع في أوساط العامة من المسلمين مثلا، حيث يذهب قطاع عريض من الجماهير ولاسيما في الجزائر إلى أن العلمانية تعني مباشرة الإلحاد، أو شيء قريب جدا منه، والواقع أن العلمانية بوصفها عقيدة سياسية لا تعني أكثر مما هو متاح عنها تاريخيا حيث جاءت في سياق تحرير الرقاب البشرية الأوربية من الاستبداد السياسي الممارس باسم الدين المسيحي، وكانت المحاولات التاريخية المتوالية في السياسة والفكر تهدف إلى إبعاد الطابع العقدي عن الحياة السياسية، وجعل هذه الأخيرة ضمن المجال المعرفي الذي يتأسس تأسيسا تجريبيا ينفصل تماما عن كل نزعة تقديسية دينية متعالية تصبغ الحكم بصبغة العصمة الأبدية ومن ثم الديمومة المطلقة في الزمان والمكان، أما في مسألة الإيمان فهؤلاء يعودون إلى الإيمان وفق صيغته الفلسفية العقلانية البسيطة الواضحة، وهو ما يقترب أيضا من مفهوم الدين الطبيعي، الذي يتوافق مع العقل الإنساني.

يقول كارل ياسبرز: "إليك المبادئ الخمسة الرئيسة التي يتألف منها الإيمان الفلسفي وهي، أولا: الله موجود، ثانيا: هناك ضرورة مطلقة، ثالثا: الإنسان محدود وناقص، رابعا: الإنسان يمكنه العيش اعتمادا على توجيهات الله، خامسا: حقيقة العالم لها هذه الميزة الأساسية؛ إنها متناثرة بين الله والوجود". =

محله من ترتيب كل مقالة، أو حديث عن البديل السياسي المتشكل من تحالف الكنيسة والبلاط، بعد تبلور مفهومي الشعب، والمواطنة سياسيا؛ ولكن هل يمنعنا هذا من النظر إلى العلمانية نظرة فلسفية في سياق تاريخي مخصوص؟

الأكيد: لا.

وإذن فالعلمانية أو اللائكية ليست بالضرورة مجموعة قوانين يظهر عليها هذا الطابع المدني الدنيوي الذي يقطع مع الطابع التقليدي السائد زمانا في أوربا، طابع النظرة الدينية في شكلها الكنسي من حيث هي نظرة تسير وفقها الحياة العامة والخاصة معا، فتعاليم الكنيسة تحكم البشر أينما كانوا، وهي موجهة للإنسان دون الأخذ في الحسبان هذا الفرق الذي أصبح معمولا به اليوم، وهو الفرق بين الحياة العامة والحياة الخاصة.

على الضد من ذلك، ماذا تأتي العلمانية إذن؟

بدءًا، هل ينبغي أن نفهم بأن العلمانية هي ردة فعل تاريخية ضد واقع تاريخي ما؟

وهل تفقد العلمانية مشروعيتها دون هذا الاعتبار؟ ثم هل ينبغي فعلا البحث عن مشروعية للعلمانية؟

نعم، إن السؤال عن المشروعية سؤال مهم في عصرنا وفي كل العصور تقريبا، إن شرعية السماء ليست كشرعية الأرض، رغم أنهما معا خلقهما الله الواحد... فهل تأتي العلمانية بوصفها شرعية أرضية، مقابل الكنسية بوصفها شرعية سماوية؟

وهل العلمانية انقلاب على شرعية إلهية من قبل إنسان لم يرد أن يبقى عبدا؟

هذه الاعتبارات وكثير غيرها، يراد لها أن تحل محل التصور الطبيعي للعلمانية.

فما المقصود بالتصور الطبيعي للعلمانية؟

= Karl Jaspers, Introduction à la philosophie, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Librairie Plon, Paris, 1971, p89.

1 - التصور الطبيعي للعلمانية:

ليس من الضروري في نظرنا اتخاذ هذا الموقف الحدي من العلمانية، كما ليس من الضروري - بل ليس من اللباقة على ما يبدو-اتخاذ كثير من مثل هذه المواقف الحدّية تجاه: التنوير، أو العقلانية، أو الديمقراطية... فهذه المصطلحات بكل ثقلها الرمزي والمعنوي تنتمي في نظرنا إلى الموروث الثقافي الغربي، وهي من مخصوصاته التاريخية في جوانب الفكر، والفن، والسياسة، والاجتماع، ومن ثمة تكون هذه المماسفة الذوقية بيننا وبين تلك الأشياء جميعها -في نظرنا- أمرا في غاية الحيوية.

إن أوروبا لو لم تكن علمانية، أو إسلامية... لكانت مسيحية أو يهودية[2]، أو فاشية وهذا يختصر المسألة برمتها، فأوروبا حاربت من أجل حريتها الشخصية كثيرًا من أنواع الاستبداد، لكن القدر يشاء دوما للمنتصرين في كل حرب أن يتحولوا إلى أقوام ينبغي محاربتهم للعلة السالفة ذاتها، وقد يكون هذا من مكر التاريخ الذي لم يتكلم عنه **هيغل** Hegel (1770-1831)، المهم أن أوروبا التي كانت مسيحية بوجه من الأوجه، قد عرفت

---

(2) وإن كان الإصلاح قد تسبب في تفتت المجمع المسيحي بدفعه البابوية للتخلي عن نصف أوربا في القرن السادس عشر ووقوعها تحت تأثير لوثر (1483-1546) ومذهبه البروتستانتي، وصارت المسيحية مجرد كلمة؛ إلا في علاقتها مع الإسلام. وحتى فكرة اللغة الجامعة والموحدة لكل المؤمنين لم تعد لها الهيبة ذاتها، بعد خطاب شارلكان الشهير بالإسبانية أمام مجمع كرادلة يرأسه البابا.

كلود دلماس، تاريخ الحضارة الأوربية، ترجمة توفيق وهبة، دار عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، ص 49.

والواقع أن الإصلاح اللوثري لم يكن سوى ردة فعل عن تراكمات لم تجد الجرأة الأدبية الكافية لمواجهتها قبله، فقد توجه الراهب يوحنا تتزل Hean Tetzel الدومينيكاني إلى ألمانيا عام 1517م من أجل بيع صكوك الغفران للناس، امتثالا لتخويل البابا إياه بذلك من أجل بناء كنيسة القديس بطرس بروما، وقد بلغت الجرأة بتتزل أن قال عن صكوكه الغفرانية، أنها قادرة على تخليص الآثمين من أكبر الذنوب وأشنعها، بل إنها لقادرة على ذلك حتى ولو تعلق الأمر بمضاجعة العذراء نفسها... فانظر إلى هذا المدى المتطاول من قبل ممثلي الدين أنفسهم على أقدس شيء في الدين. إياد علي، تاريخ أوربا الحديث، دار الفكر، عمان الأردن، الطبعة الأولى 2010، ص63.

هذا النضال الطويل ضد أشكال متعددة من الاستبداد، أهمهما: الشكل الديني، والسياسي. ولم تنشأ بعد أن تحررت أقاليمها المختلفة من شكلي الاستبداد سالفي الذكر، استبدال استبداد باستبداد آخر، ولاسيما حينما يتعلق الأمر بدين من الأديان، وقد ارتبط الاستبداد بالدين، في الذهنية الأوربية العامة منذ أيام التنوير الأولى إلى أيامنا هذه، وإن كان هذا التصور العام عن استبدادية كل نزعة دينية، لم يولد دفعة واحدة بقدر ما نما وتبلور شيئا فشيئا منذ أيام **اسبينوزا** Spinoza (1632-1667)، ومن ثمّ فهمت الحركات المناهضة للاستبداد على أنها حركات تعمل أيضاً ضد كل شكل من أشكال الالتزام الديني، وما مثال التنوير منا ببعيد.

وإذن فأوروبا التي لن تختار الاستبداد تحت أي اسم كان، سوف لن تختار غير الديمقراطية نظاما سياسيا، ولن تختار غير العلمانية أيديولوجية لهذا النظام، وبوصف السياسة أكبر عمل تاريخي يشمل أكبر قدر ممكن من البشر؛ فقد أمكن في ظل الأنظمة الديمقراطية تأطير مختلف جوانب الحياة الفردية والجماعية، فأصبحت الدولة لا تحكم باسم شرعية السماء، ولا تحتكم إليها، بل تفعل ذلك باسم شرعية محايدة وشفافة هي شرعية القانون (شرعية الأرض)، فهذا الأخير ليس خاصا، بل هو عام يسري على الجميع، كما أنه لا يشهد ميلاده بعيدا عن مدارك الإنسان الطبيعية، ومن ثمّ فهو ذو طابع إنساني خالص.

وحينما يكون الإنسان معرّفا تعريفا منطقيا، فهذا يعني أن القانون هو الآخر قانون منطقي، أو أنه على الأقل ينبغي أن يكون متوافقا مع الميزة المنطقية الإنسانية العامة، وفي حالة العكس تعني الوضعية أننا أمام موقف إشكالي بين ذات منطقية وقانون من طبيعة أخرى. ولذلك لا يمكن تسميته: القانون؛ بل هو مجرد قانون.

Ce n'est pas la loi mais c'est une loi.

ولهذا يعتبر العمل التشريعي أنشط عمل سياسي يشير إلى كفاءة رجل السياسة، ومنذ قرون طويلة كانت شهرة حامورابي[3] صولون[4] بركليس[5] تعود إلى الأمر ذاته تقريبا، وهو ما يفسر هذه الفينومينولوجيا التشريعية في الغرب، حيث أمكن منذ أكثر من قرن ونصف القرن تتبع العقيدة السياسية لغرب عقلاني، متنور وعلماني ثم ديمقراطي، معروضة على حبال القوانين الأوربية التي تأتي الدساتير على رأسها، ثم بقية القوانين والتشريعات التي تمس الحياة العامة، والحياة الخاصة على السواء؛ أي تلك التي تتناول الحياة السياسية، والأخرى التي تتناول الحياة والمسائل الشخصية ومن بينها قوانين العمل، والتعليم، والأسرة.

ففي فرنسا مثلا -وهي النموذج الذي نفضله دائما-، طوّر وزير التعليم العمومي **فيكتور ديراي** Victor Duruy (1811-1894) سنة 1963 التعليم اللائكي في المستوى الابتدائي الذي أصبح يشمل الفتيات، وألغى الحضر المضروب على تدريس الفلسفة في فرنسا منذ سنة1852، كما أدرج تدريس التاريخ المقارن، وأنشأ تعليم دولة موجه للفتيات، ومدرسة الدراسات العليا[6].

ولهذا فمصطلح العلمانية مصطلح متآلف تماما مع وضعية الغرب التاريخية قبل قرنين من الآن، غرب يصارع ضد كل من الشكل السياسي والديني للاستبداد، بأسلحة متنوعة آخرها وأهمهما هذا السلاح المدني الفعال، سلاح القانون، ولذلك فالتصور الطبيعي للعلمانية هو هذا - في نظرنا-: أي تصور العلمانية بوصفها البديل الضروري للثورة الدائمة في شكل تحيين متواصل للقوانين[7]، ثم بوصفها البديل الحتمي والإيجابي

(3) مشرّع بابلي

(4) مشرّع هلليني

(5) مشرّع هلليني أيضا

(6) Jacques Boudet, Chronologie universelle d'histoire, Larousse, Paris, 1997, pp 886-887.

(7) كالقوانين التي تحضر ارتداء الحجاب والأخرى التي تحضر الصلاة في الشوارع، أو الآذان أو إقامة المساجد في عديد الدول الأوروبية، ولاسيما تلك التي اعتبرت مهد التنوير والعلمانية كفرنسا على وجه التحديد، حينما أصبحت العلمانية قانون القوانين منذ سنة 1905.

للهدم التاريخي، والنقد المفاهيمي اللذان طالا العقائد الدينية والأيديولوجيات الشمولية، كما المؤسسات السياسية القائمة حتى ذلك الحين.

وإذا لم يكن التخلص من التوجيه الديني للكتابات التاريخية عملا من نصيب أي عصر آخر دون عصرنا[8]، فهذا أيضاً من المؤشرات الهامة على ضرورة تبني ما سميناه آنفا التصور الطبيعي للعلمانية.

وإذا قصدنا رأسا إلى أهم روافد التصور الطبيعي للعلمانية، فسنقول إنه رافد منهجي يحتكم إلى تحليل ثنائي الأبعاد، فمن جهة المقابلة التقليدية بين التاريخي الخارجي التعاقبي، والبنيوي الداخلي التزامني، ليس ضروريا اعتبار المقابلة مقابلة صريحة وضرورية، بل يمكن التخلص منها كلية بعدم التخندق ضمن هذه المساومة المنهجية؛ إما التاريخية وإما البنيوية، ونحن نعرف ما الذي جرى بين التاريخانيين والبنيويين، فلا نطرح على أنفسنا هذا السؤال مثلا: كيف تنظرون إلى العلمانية؛ أبوصفها واقعة تاريخية أفضت إليها عوامل وفواعل تاريخية متوالية، منتظمة أو متنافرة؛ أم بوصفها نسق مكون من مجموعة مقولات أساسية تعمل تزامنيا؟

ونذهب بدل ذلك إلى القول: ليس من الضروري أن ننظر إلى العلمانية نظرة حدّية، كما لم يكن من الضروري أن نقف منها موقفا حدّيا، ولن نخضع بالتالي إلى أحد حدّي النظرة المنهجية، لا التاريخية ولا الأخرى التراثية، بل سنخضع فقط للحد الأوسط الذي لا يصدر كما في واقعة الحال عن عقيدة أو عن أحكام مسبقة، وسنتحاشى ما يخضع له محررو الموضوعات المقدسة، كما نتحاشى ما يصدر عنه محررو الأهاجي والانتقادات العامية للموضوعات الأكثر احتقارا بالنسبة إليهم.

2 - معامل العلمانية:

نقصد بهذا الاصطلاح المراكز الأساسية التي مثلت المنابت

---

(8) فراس السواح، مرجع سابق، ص06.

والمحاضن المكيفة للميول النفسية، والذهنية، والذوقية في تجافيها عن كافة أشكال الاستبداد التقليدية، وإن كان ذلك كله كما سنرى قد جاء في سياق التجدد الذاتي للعالم المسيحي الغربي.

إن المؤسسات الجامعية، والمدارس، والمطابع هي أهم معامل العلمانية، فلو نظرنا إلى خارطة أوروبا في الفترة ما بين 1480م و1500م؛ لوجدنا مدنا كثيرة تنعم بمطابعها إلى جوار جامعاتها، بل إن كثير منها قد جمع بين المؤسستين معا، مؤسسة التفكير، ومؤسسة النسخ. فكامبريدج Cambridge، لها جامعتها في هذه الفترة، وأوكسفورد Oxford لها جامعة ومطبعة في الآن نفسه، وكذلك هو الحال مع دوفنتر Deventer، وليد Lede وبروكسل Bruxelles، وبواتييه Poitis، وجونيف Genve، وميلان Milan، وبرشلونة Barcelone، وسرقسطة Saragosse، وسلامانك Salamanque، وتولوز Toulouse . . . كلها مدن لها مطابع وجامعات قبل نهاية القرن الخامس عشر[9]، وحيثما كانت الجامعات والمطابع كانت النزعة الإنسية الحاضنة للتوجه العلماني، أو قل أنه حيثما وجد الإنسيون l'humanisme كانت المطابع والجامعات.

وكانت النسبة الغالبة من المؤلفات تصدر باللغة اللاتينية، ولكن ذلك لم يمنع من صدور كثير من المؤلفات باللغات الإيطالية، والألمانية، والفرنسية، ويقابل هذا أن كانت النسبة الأكبر من الكتب هي الكتب الدينية، تليها كتب الأدب ثم الحقوق وأخيرا العلوم[10].

ويكفي أن نعد من أعمال هذه المعامل هذه الأسماء، **ليوناردو برينيه** Leonardo Bruni (1374-1444م)، **ونيكولا الكوسي** Nicolas de Cues (1401-1464م) **ولورونزوفالا** Lorenzovalla (1407-1457م)، **وماكيافلي** Machiavel (1469-1527م)، **وإيرازم** Erasme (1469-1536م)[11].

---

(9) Muchemled et autres, les XIV et les XVII siècles, Bréal, Paris, 1995, p 47.

(10) كلود دلماس، تاريخ الحضارة الأوربية، ترجمة توفيق وهبة، دار عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، ص53.

(11) Ibid, p 50.

وقد لعبت جامعة بادو دورا محوريا في إعادة إحياء **أرسطو** Aristote (384-323ق. م) كما قدمه **ابن سينا** (380-428هـ) لكن السينوية هي الأخرى كانت تدعو إلى الفصل بين العقل والإيمان، وإذن فقد كان الحل يبدو في العودة إلى **أفلاطون** Platon (428-348ق. م)[12].

فقد ترجم **ليوناردو برينيه** Leonardo Bruni (1374-1444م) منذ سنة 1421م إلى اللاتينية محاورات أفلاطون، كما قُدّمت مدرسة الإسكندرية أيضاً من خلال الترجمات، ومحاولة المصالحة بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية التي تمت على يد **مارسيل فيسن** Marsil Ficin (1433-1499) في كتابه Thologica Platonica[13].

3 - العلمنة بوصفها عقلنة:

يريد الأوروبيون أن يجعلوا للعقلانية تاريخا متصل الحلقات منذ الحقبة الهلّينية إلى أيام النهضة، والتنوير، والعقلانية الغربية الحديثة. وصولا إلى العلمانية السياسية بوصفها أحد أهم التجليات التاريخية للعقلانية الغربية في مجال الممارسة السياسية.

وتبعا لذلك سوف نتساءل عن الكيفية التي مرت بها العقلانية من مجال النظر والتفكير الخالص، إلى مجال العمل والحكم، وسوف لن نجد تمثلا أفضل لهذه الإشكالية أفضل مما هو معروض عند **كانط** Kant (1724-1804) في كتبه النقدية الثلاثة الرئيسة (نقد العقل الخالص1781، نقد العقل العملي1788، نقد ملكة الحكم1790) إذ تعالج الكتب الثلاثة مسائل العقلانية المجردة عن كل تحصيل تجريبي حيث تجد الضرورة المنطقية مجالها الطبيعي لتوجيه كل مراحل العملية المعرفية، ثم العقلانية التي تسلك مسلكا عمليا، حيث تجد الضرورة العقلية مجالا أوسع يكون هو ذاته سببا لإرباكها، نظرا لارتباطه بمسألة الإرادة التي تمتاز بالحرية وليس بالضرورة،

---

(12) Ibid, P 50.

(13) Ibid, p 50.

وأخيرا العقلانية التي تحاول جاهدة، وربما عابثة أن تتطابق مع كل مستلزمات مفهوم "الإنسان"، انطلاقا من كونه عارفا، مرورا بكونه فاعلا، ووصولا إلى كونه راجيا.

وأهم من ذلك مقالة **كانط** التي يحاول فيها الإجابة عن تلك الصلة بين العقلي والسياسي، حينما يكون هذا الأخير واحدا من أوجه العملي، فالإجابة عن السؤال: ما هو التنوير؟ Was ist die Aufklorung؟ تفضي في الأخير إلى شيء من الثقافة، هي ثقافة قطع الطريق بين العقلي والسياسي، وإن كانت تبدو مترددة ومرتبكة في كثير من المفاصل، ولاسيما حينما تواجه نوعي الاستبداد اللذان عاصرهما التفكير الكانطي، حيث كان على الفيلسوف وضعهما موضع النقد انطلاقا من الوضعية الطبيعية التي اختارها لنفسه منذ الصفحات الأولى للنقد الأول، ولكن اتضح ميل **كانط** إلى توجيه النقد الأكبر والأقسى إلى الاستبداد الديني، حيث نظر إلى السياسي المتنور نظرته إلى أداة مهمة وحيوية في مواجهة ذلك الضرب الأول من الاستبداد، ولربما كان السبب في ذلك أن **كانط** قد نسي أو تناسى، أن كل أدوات الاستبداد الديني قد تمت استعارتها من الاستبداد السياسي الروماني تحديدا[14]. فلم يتقدم إلى مرحلة حقوق طبيعية "لا تمنح ولا تؤخذ"، بل توجد فقط مع الإنسان، ولا تزول بزوال أي فرد، ما دامت الإنسانية تتجاوز الأفراد، ومن

---

(14) إنه لمن الصعوبة البالغة في الحقيقة أن نفصل في مسألة أصل الاستبداد هذه، هل هي ذات مصدر ديني أم هي ذات مصدر سياسي، تماما كما لا تكفي المراجع التاريخية التي تتناول تاريخ الإمبراطورية الرومانية الغربية، والإمبراطورية البيزنطية الشرقية، ولا تلك التي تتناول بالتوازي مع هذا كله تاريخ الكنيسة اللاتينية، والكنيسة البيزنطية، كي تفيدنا بإجابات مهمة وحاسمة، فهي أحيانا تحيلنا إلى أوغسطينية سياسية تجعل الإمبراطورية الموحدة والقوية أداة للتوحد ومن ثم للخلاص المسيحي، وأحيانا تحيلنا إلى إمبراطورية أوغسطينية تجعل الإيمان الجامع والكنيسة الجامعة أداة استقرار سياسي.

ولنقرأ هذه الكلمات: "إن الإمبراطورية ليست غاية في ذاتها، إن الكهنوت يجعلها مجرد وسيلة لتحقيق مشروع روحي، هو توحيد المؤمنين في دين واحد وقانون واحد، لكي يوصلهم بطريقة أفضل إلى الخلاص...".

إيف برولي، تاريخ الكثلكة، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 51، 52.

ثم فهي لا تكون منّة لا من رجل السياسة، ولا من رجل الدين.

وقد تكون ضرورات العصر تلك هي التي جعلت **كانط** يحكم على عصره حكما سالبا، فهو ليس عصرا متنورا، وإن كان عصرا للتنوير[15].

فأين تكمن إذن الميزة الكانطية في كل ذلك؟

إنها تكمن في مسألتين رئيستين هما:

أولاهما: الفصل الشهير الذي أقامه بين ضربين من أضرب الحياة المدنية[16]، حياة مدنية عامة[17]، وأخرى خاصة.

أخراهما: الوصل الأقل شهرة الذي أقامه بين التحرر السياسي، والتّنور الفكري[18].

أما عن التمييز بين المجال العام والمجال الخاص، فهو تمييز فيه كثير من ملامح التمييز الكانطي بين العقل النظري والعقل العملي، كما بين مجال الضرورة، ومجال الحرية، مجال الحتمية المنطقية، ومجال الإرادة الحرة.

---

(15) ربما أمكن هنا وصف كانط بالميل إلى نوع من المحافظة الأخلاقية ومن ثم السياسية.

أحمد زيغمي، ما يمكن تسميته حداثة دينية في نسق كانط، قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 43/ 44 صيف وخريف 2010، ص180، 181.

(16) كلمة "مدني" لها أصل مثير كما يذكر ديريك هيتر Derek Heater في كتابه تاريخ موجز للمواطنية، فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية Civilis التي بدورها مشتقة من civis أو مواطن، لذلك فإن كلمة مدني - كما يقول - تعني متعلق بالدولة، ونحن نستعملها في هذا المعنى في تعبير "الخدمة المدنية" وفي القرن السابع عشر اكتسبت معنى "مهذب" والذي ما زال موجودا في عبارة مثل "حافظ على نبرة مدنية في رأسك- كلامك"

ديريك هيتر، تاريخ موجز للمواطنية، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقي، بيروت، مركز البابطين، الكويت، الطبعة الأولى، 2007، ص 96، 97.

(17) ومع ذلك لم تكن فكرة الأهمية التي تعطى للحياة العامة على الحياة الخاصة فكرة غريبة عن الألمان، فقد كانت طائفة "أخوة الحياة المشتركة" Brothers of the common life طائفة تهتم بالتعليم الثقافي الذي يمثل عامل توحيد روحي للألمان.

إياد علي، مرجع سابق، ص61.

(18) كانط، ما هو التنوير، ترجمة إسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد، الدار البيضاء، المغرب، العدد الخامس 1997، ص 144، 148.

وعن إقامة هذه الوشائجية بين التحرير والتنوير، فيمكن القول أنها تضمر موقفا خاصا من الثورة، فعلى اعتبار أن هذه الأخيرة هي أداة عنيفة للتحرر والتحرير السياسي والاجتماعي، لا يمكن اعتبارها كذلك حينما يتعلق الأمر بالتنوير الفكري والتحرير العقلي، وفيها أيضاً تظهر ملامح العلاقة بين النومان noumne والفينومان phnomne، فالتحرير المادي ليس سوى تحرير ظاهري شكلي، أما التحرير العقلي والروحي فهو التحرير الحقيقي، ولكن يبقى أن هذا الأخير ليس محل تأكيد من الناحية العقلية تماما كما أن معرفة النومان ليست محل تأكيد من قبل الذات العارفة، المهم أن مواقف **كانط** من التحرر المادي لم تكن على ما يبدو مواقف تقدمية بالشكل الذي كانت تعيشه الجماهير الفرنسية الثائرة آنذاك في وجه الملكية والنزعة الارستقراطية[19]، فهو كما يتضح في مقالة التنوير، لم يكن يتوجه نحو تأسيس أي نقد تاريخي لواقع سياسي قائم، بقدرما كان يتوجه نحو نقد معرفي نحو ذات أعطى لها دورا محوريا في تحقيق التنوير لنفسها، قبل أن تفكر في الثورة على بقية الإكراهات الخارجية.

إن الذات بالنسبة **لكانط** هي المسئول الأول عن كل ما يقع لها، ولا يمكن في نظره أن نتكلم عن الفواعل الخارجية التي تحول دون بلوغ الذات مرحلة التحرر الكامل، ومن ثم التنوير الكامل، فالذات التي لم تبلغ بعد من النضج ما يجعلها ترتد إلى نفسها في تقييم وضعها الراهن، وفي إدراك التلازم بين وضعها التاريخي، والمستوى المعرفي والنفسي الذي هي عليه؛ إنها إن لم تبلغ هذه المرحلة من النضج والقدرة على تجاوز مرحلة اللاتمايز

---

(19) فبعد أن سيطرت الثورة تماما على البلاد وعلى الملكية، تابعت الجمعية التأسيسية دراستها لوضع دستور البلاد، وقد استمرت عملية وضعه من سنة 1789 حتى سبتمبر 1791، وقد ألحقت بهذا الدستور وثيقة حقوق الإنسان التي كانت الجمعية التأسيسية قد أصدرتها في أول أوت 1789، وفي مقدمتها تأكيد احترام حقوق نعتت بأنها طبيعية، وأنها حقوق لا يمكن التخلي عنها أو المساس بها، وأن تجاهل هذه الحقوق هو السبب فيما يحل بالأمة من نكبات، وفي ظهور حكومات فاسدة تجلب الشر على الشعوب.

عبد الحميد البطريق، عبد العزيز سوار، التاريخ الأوربي الحديث، دار النهضة العربية، بيروت (دط)، (دت)، ص377.

بين الإنسان وذاته فإنها لن تتمكن من إنجاح أي انتقال نوعي من حالة القصور إلى حالة الرشد، ومن ثم فلن تستطيع مواصلة التقدم نحو تحقيق التنوير الكامل؛ لأن المرحلة التي تكون فيها الذات قادرة على مخاطبة نفسها، هي المرحلة التي تعني أننا أمام فرصة تاريخية حقيقية لتجاوز القصور الذاتي، الذي يعني كما نفهمه من **كانط** نفسه، فقدان القدرة على التوجيه السليم والراشد للنفس، والنفس حينما تتوجه توجها سليما نحو مقاصد سليمة بوسائل سليمة، ستدلنا دوما على أنها تمتلك قيادة سليمة أيضاً، وهنا نصل إلى البعد السياسي في المسألة كلها، فالقيادة، أو الجهة المسئولة عن التوجيه، أو التوجهات، ستكون هي الجهة المقابلة للسلطة السياسية في الدولة، كما تكون مقابلة للضمير أو للنية، أو للإرادة الخيرة في المجال الأخلاقي العملي.

فإلى ماذا نرد هذا النهج الكانطي في النفور من الواقعي والمباشر؟

يقول **هاربرت ماركيوز**: "بينما كانت الثورة الفرنسية قد بدأت بالفعل في تأكيد حقيقة الحرية، كانت المثالية الألمانية لا يشغلها إلا البحث في فكرة الحرية، ومعنى ذلك أنها نقلت الجهود التاريخية العينية التي بذلت لإقامة شكل معقول من أشكال الحكم إلى المستوى الفلسفي؛ بحيث تجلت هذه الجهود في المحاولات التي بذلت لأجل إيضاح معالم فكرة العقل"[20].

فهل كان كانط يعتبر العقل هو الحلبة الأولى التي ينبغي أن تتحقق فيها كافة الانتصارات اللازمة قبل النزول إلى الميادين الواقعية؟

يمكن الذهاب إلى تأييد هذا الطرح لو أن **كانط** لم يتكلم عن الحرية الشخصية فيما يتعلق باتخاذ القرارات الخاصة التي تهم الفرد، ولاسيما تلك المتعلقة بمعتقداته،وآراءه، وأذواقه الشخصية، ومن ثمة كافة اختياراته التي لا تتعدى نتائجها حدود فرديته الخاصة.

لكن المعركة في نهاية المطاف ستتركز كلها في التحرر من قيود التدين

---

(20) هاربرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2008، ص32.

كما صاغها الإكليروس تاريخيا، وهنا يحصر فيلسوف النقدية المتعالية أقصى نقد ممكن في نظره لواقع تاريخي بوسيلة معرفية ذاتية موضوعية في الوقت نفسه هي العقل.

وإذا عدنا إلى العلمنة التاريخية في فرنسا فسوف نجد لها هذا الصراع الطويل مع الإكليروس، ورغم أن الكنيسة قد كانت حاضرة في الثورة، إلا أنا حضورها كان تكتيكيا كما يبدو، فهي قد احتضنت مثلا اجتماعات الطبقة الثالثة، التي ستصبح هي الجمعية الوطنية فيما بعد[21].

وسنعثر على شاهد آخر بين أوراق أرشيف هذه الفترة أيضاً، وبالتحديد في ملابسات صياغة بيان حقوق الإنسان "الفرنسي"[22]، التي كان محرروها يريدون لها صبغة كلية عالمية عامة، تنطبق على الإنسان بوصفه كذلك، لا أكثر ولا قل، لكن المنظر الديني كان خصما عنيدا في كل ذلك، ولو جئنا إلى المادتين العاشرة، والحادية عشر من ذلك البيان، فسنجد فيهما معالم مقاومة واضحة لدرجة التحرر التي كان كل من رجال الثورة ورجال الإكليروس يرغبون فيها، وحينما تقول المادة الأولى: "ليس لأحد أن يُضايق بسبب آرائه ولو تعلق الأمر بمسائل دينية، شرط ألا يؤثر ذلك على النظام العام المكرس قانونا"[23].

وتقول الثانية: "حرية تداول الأفكار والآراء واحد من أوكد الحقوق الإنسانية وأنفسها بالنسبة إلى الإنسان، وبناء عليه فكل مواطن بإمكانه الكلام، والكتابة، والنشر بكل حرية، إلا أن يتعسف في استعمال هذه الحرية في الحالات الممنوعة بنص القانون"[24].

---

(21) احتضنت كنيسة القديس لويس بدعوة من أغلبية رجال الإكليروس ثاني اجتماع تمردي على التقاليد البرلمانية الفرنسية السائدة حتى ذلك الحين، للطبقة الثالثة في 20جويلية 1789.
عبد الحميد البطريق، عبد العزيز سوار، التاريخ الأوربي الحديث، مرجع سابق، ص362.

(22) لأننا سوف لن أيا من تلك الحقوق بعد أقل من أربعين سنة حينما تزحف جيوش الثورة الفرنسية، وحقوق الإنسان على الجار الجنوبي.

(23) Article 10: «Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi».

(24) Article 11: «la libre communication des pensée et des opinions est un des =

فذلك يشير إلى حرية مشروطة بهذا الشرط السياسي، ولكنها مشروطة أيضاً بشرط ديني ضمني، أو لنقل أنه شرط غير مباشر، فالحرية التي ستؤدي إلى أي نوع من أنواع الخصام الطائفي ستكون حرية واقعة تحت طائلة القانون، فيما بدا أنه موجه تجاه الأنفس التي تفكر بأفضلية ما لطائفة دينية على أخرى.

هذا البيان الذي انتخب عليه أيضاً من قبل قساوسة، والذي بقي حذرا في مادته العاشرة، كانت له آثار دينية معاكسة، فمعه سيتم تدشين صراع طويل بين المدافعين عن الحرية، والمدافعين عن الدين، استمر إلى ما يقرب من ألفي سنة[25].

وبالفعل لم تكن أخبار الثورة الفرنسية محجوبة عن الألمان ولاسيما المثقفون والأدباء والفلاسفة منهم على وجه الخصوص، فقد كانت أجواء الحماسة لثورة 1789م تملئ الأرجاء.

فكيف ستصوغ هذه العقلانية تواصلا عقلانيا مع تجربة واقعية وعنيفة من أجل التحرير والتنوير؟

ربما ستكون الثورة بوصفها شكلا من أشكال القطيعة مع السائد والتقليدي، منهجا غير متلائم مع العقلانية التي جعلها **كانط** جامعا مشتركا بين كتبه النقدية، ولعله لو استطاع أن يتكلم عن الثورة ضمن حدود العقل الخالص لكان قد فعل.

تساءل **كانط** في كتابه صراع الكليات كيف يمكن لسيرورة ثورية كتلك التي عرفتها ثورة 1789 والتي قتلت الملك لويس السادس عشر[26]، كيف يمكنها رغم ذلك أن تكون علامة على إمكانية تقدم الإنسانية نحو الأفضل،

---

droits les plus précieux de l'homme; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer, = librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.».
Jean Claude Eslin, Dieu et le pouvoir, Seuil, Paris, 1999, p 181.

(25) Jean Claude Eslin, Dieu et le pouvoir, Seuil, Paris, 1999, p 181.

(26) وافق 387 عضوا على إعدام الملك مقابل 383 عضوا من أعضاء المؤتمر الوطني المنعقد في 16/ 17/ جانفي 1793، ونفذ فيه الحكم يوم 21 جانفي 1793 بالمقصلة في ميدان الجمهورية؛ إياد علي، مرجع سابق، ص 411، 412.

تحت لواء الدستور الجمهوري؟[27]

فالعمل الثوري الذي لا يستطيع أن يكبح جموحه دون إسقاط السلطة القائمة، هو يدعو إلى يقظة نقدية من نوع خاص، إنها يقظة تاريخية في جانب ما، تفضي بنا إلى تبين لا مشروعية أهداف الثورة حينما تتوسل بالوسائل غير المشروعة[28].

إن لحظة العنف الثوري المبذول في سبيل هدف تاريخي سام هو تحقيق الخلاص الإنساني من قيود الاستبداد، والاستغلال، هي لحظة صعبٌ على **كانط** تفكيك طابعها المفارقاتي، فكيف يمكن أن ينبعث من هذا الرميم الذي تخلفه الثورة كائن تاريخي جديد؟[29].

إنه يشرح في ظل فكره النقدي أن الحصول على الدستور هو أمر جيد حتى ولو كان قد جاء عقب إرهاب شديد[30].

وهنا يمكن النظر إلى "الإرهاب الثوري" على أنه نوع من الإكراه الخارجي الذي يقابل الحرية الفردية، ومن تعريف **كانط** للقانون، الذي يقول أنه: "العائق أمام العائق في وجه الحرية"[31] نضع أيدينا على الأداة المنهجية التي تجاوز بها **كانط** مفارقة اللحظة التاريخية، التي توحدت فيها وتزامنت رغبتا وفعلا، الهدم الكلي، والبناء الشامل والجذري لواقع جديد ومختلف عن اللحظتين الراهنة والماضية كلاهما.

الحرية، هذه هي الكلمة الثانية بعد كلمة التنوير من حيث ترتيب الغاية التي يريد **كانط** للإنسانية ولعصره ولشعبه ومواطنيه بلوغها في زمن لاحق، ولكنها تكتسي الأهمية الأولى في ترتيب جملة الوسائل التي تحقق الهدف التنويري.

---

(27) أندري دو ترني، فلسفة القانون الكانطية ضمن حركية الحماسة لثورة 89، ترجمة عبد الكريم شرفي، مجلة أيس، العدد الأول، جوان 2005، ص46.

(28) المرجع نفسه، ص47.

(29) المرجع نفسه، ص47.

(30) المرجع نفسه، ص48.

(31) الفقرة 'د' من مقدمة النظرية والتطبيق، طبعة أكاديمية برلين، الجزء 6، ص231. نقلا عن: أندري دو ترني، المرجع نفسه، ص48.

الجرأة، هي المفردة المفتاحية الثالثة، لكنها الأهم من حيث القيمة العملية المباشرة، "تجرّأ على استعمال فهمك الخاص" هذا هو إذن شعار التنوير.

الجبن، هي المفردة السّر في المسألة ككل، إذ تقابل الجرأة، ومن ثم تبدو المعركة تقابلا بين الجرأة والجبن على صعيد الفكر والعمل معا، كما كان التقابل بين التنوير والقصور، لكن ما يدعو إلى الاهتمام أكثر في هذه التقابلات أن **كانط** يقدمها في سياق تاريخي يعتمل بالتناقضات، فكيف يخلص الإنسان من القصور إلى التنوير قبل أن يخلص من الجبن إلى الجرأة؟

يستهل **كانط** إذن المهمة التنويرية استهلالا تنازليا، يظهر فيه متنازعا مع دأبه الترنسندنتالي، دون الإفصاح مباشرة عن غاياته العملية من إسهامه النقدي في تحقيق التنوير، فهو لا يبدو في هذه المقالة أبدا كرجل ذي مطامح سياسية أو تاريخية بقدر ما يبدو رجلا متنورا يناقش مسألة معرفية في صلتها بالآثار العملية الممكنة أو المنتظرة بعد استنفاد المعرفة مساحات الجهل القديمة ذات الظلام، وهو هنا يذكرنا بأفلاطون في الجمهورية، فبالرغم من أن الرجل يتناولهما سياسيا في نهاية المطاف، حتى بدليل العنوان نفسه "الجمهورية" إلا أنه في الكتاب السابع يجعل المسألة السياسية تنحونحو التعليم، إنه يربطها بالليل والنهار بمعناهما التكويني البطيء ولا يربطهما بالنور والظلام من جهة كون أحدهما هو دوما أحد الخصمين في إحدى الألعاب الطفولية الإغريقية[32]، بل يتعلق بتحويل النفس من الظلمة إلى النور، أي الارتقاء بها نحو الحقيقة، وهي الرحلة التي يسميها أفلاطون بالفلسفة الحقة[33]، والجديد هو أنه إذا كان أفلاطون قد علّق مهمة التنوّر برمتها على المعرفة، وعلق على هذه الأخيرة أيضاً مهمة التحرر من قيود

(32) في هذه اللعبة ينقسم الأطفال إلى قسمين ثم تقذف بينهما قوقعة سوداء من ناحية وبيضاء من ناحية، يصيح قاذفها "ليل أم نهار؟" وبذلك يتحدد أي الفريقين يكون قد حان دوره.

(33) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكرياء، دار الوفاء، الاسكندرية، (دط) 2004، ص411.

الجهل، فقد علّق **كانط** مهمة التنوير على "الجرأة" و"الاجتهاد" وهنا فقط نلحظ الآثار السياسية والأخلاقية للاختلاف في تاريخ المثالية، كما نلحظ تواصلها التاريخي من **أفلاطون** إلى **كانط** حينما تعطي الذات العارفة صفة الذات المتحررة، ومن ثمة تعطيها شرف تحرير غيرها من الذوات. إنها تصدر من تمركز معرفي واضح قبل أن تنشد السير في اتجاه أفقي، كقطعة مستقيمة تنطلق من نقطة وحيدة على سطح مستو.

وبالمناسبة فإن **كانط** في مقالة التنوير، يتكلم حقا عن إمكانية تنوير الجمهور لنفسه بنفسه، لكنها "مجرد إمكانية" فأن يحرر الجمهور نفسه بنفسه لا يعدو ذلك أن يكون مجرد "إمكانية واقعية"، وهو يبقيها دوما في سياق "الإمكانية" إذ هي لا تثير أي تناقض لا من الناحية العقلية، ولا من الناحية التجريبية، وإن كانت المهمة الأفلاطونية للتنوير تبقى ظاهرة في مقالته هذه ما دام سيوجد هناك دوما حتى من بين الأوصياء المنجذبين إلى الجمهور من يفكرون بأنفسهم، ليضطلعوا بعد تحررهم من نير القصور بنشر الروح التي تكون فيها القيمة الخاصة بكل إنسان وكذا تطلع الإنسان إلى التفكير بنفسه، مقدّرة حق التقدير[34].

استخلاص:

يمكن القول بأن العلمانية هي أولا وقبل كل شيء لحظة تاريخية تنتمي إلى الحقبة الحديثة، بل إنه ليمكننا تعريف الحقبة الحديثة تعريفا سياسيا انطلاقا من لحظة تعلمنها، في عمر الأنظمة الحاكمة منذ أولى عصورها.

ويمكن القول بأن العلاقة بين العلمانية بوصفها عقيدة سياسية في الحكم، والإكليروسية الدينية بوصفها تمأسسا إداريا لإيمان خدم وخُدم من قبل الأنظمة السياسية في كل القرون، لا تزال علاقة قابلة للتطور، ولم تستهلك كلية، فهي لا زالت تحتفظ بحيوية تظهر حتى بين ثنايا القوانين

---

(34) كانط، الجواب عن سؤال: ما الأنوار؟ترجمة نعيمة حاج عبد الرحمن وفؤاد مليت، مجلة أيس، العدد 1، 2005، ص08.

المدنية المعاصرة، وإن كان ظهورها هذا على يبدو على شاكلة أخلاقية، وهنا مكمن تلك الخصوبة، فمسألة النية، والقصد، والإرادة، وسبق الإصرار.. كلها مسائل من صميم البناء الديني، وهي لا تزال حاضرة في كل الفلسفات القانونية.

العلمانية، تهدف إلى تحقيق الحرية ومن ثمة الخلاص من كافة أشكال القيد والإكراه، المادي والمعنوي، الديني والسياسي، ولم تكن من الناحية التاريخية مطلبا سياسيا خالصا أصيلا، بقدر ما كانت مطلبا أخلاقيا واجتماعيا، ومن ثمة تأتي مهمة تحقيق الحرية أولا، قبل تحقيق العلمانية، وفي هذه الحالة سوف لن نكون سوى أمام المطلب الإنساني التاريخي الأزلي، وهو ما يعني أيضاً أن العلمنة بهذا التحديد التاريخي السياسي ليست في النهاية سوى واحدة من إمكانيات التحرر السياسي وليس الأخلاقي بشكل مطلق، ولا نظن أن الإنسان قد استطاع أن يعيش في أي عصر دون حد أدنى من الحرية، بل فقط كان ينتقل في كل مرة إلى إعلاء أو إدناء سقف الحرية التي يطالب بها، ويراها ضرورية لحياة أفضل، على أن المتحكم في تغير مستوى هذا السقف في كل مرة كان هو "المعرفة" وهو أمر لا يمكن إنكاره، ومن ثمة فقد علّق التنوير أمله كله على جهود أكبر لنشر العلم والمعرفة أفقيا وعموديا.

الدرب الثالث

نيتشه والعلمانية: قلق العلاقة

أ. عبد الكريم عنيات*

فاتحة الموضوع:

كل ما قيل عن نيتشه (1844-1900)، يعتبر صحيحا من الناحية الهيرمينوطيقية، وما لم يقل بعد، سيعتبر كذلك فلا يمكن رفضه بدعوى عدم المطابقة مع نصوصه. ولئن كان فكر **نيتشه** "للكل ولا لأحد" pour tous et pour personne (وهذه الصيغة تمثل العنوان الفرعي لكتابه الذي يحمل هويته الفلسفية والشعرية، أي هكذا تكلم زارادشت) فإن تناقض التأويلات وصراعها حول فلسفته، لا تمثل خرقا لمبدأ عدم التناقض، كما لا تمثل جريمة في حق العقل من خلال تدمير أسسه كما يحلوا لأرسطو أن يتحدث عندما يشير إلى موقفه من هيراقليطس وبروتاغوراس على وجه التحديد[1].
إن النصوص النيتشهوية وبالنظر إلى طابع كتابته الشذرية، وبالنظر إلى مضمونها غير المألوف، وأسلوبه القوي قوة الرجال العظماء والأبطال، شبيهة بالنصوص المقدسة التي تحرض العقل على تأويلها نظرا لتشابهها. ففكر

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة سطيف 2، باحث متخصص في الفكر الغربي المعاصر، من مؤلفاته: نيتشه والإغريق.

(1) Aristote: La métaphysique, traduit par jules Barthélemy saint-Hilaire, Poket-Brodard et taupin, Paris, 1991, livre K, chapitre 5, para 1062 b, p371.

نيتشه بهذا المعنى يحرض العقول دون كلل على تأويله وإعادة تأويله،وهذا ما يعطى له صفة التحينية المستدامة. وعلى الرغم من مرور أكثر من قرن على موت **نيتشه** الرجل والفرد، إلا أن أفكاره لازالت موضوع بحث وتنقيب وإضاءة وحتى تعتيم. بالإجمال أصبح التفكير الفلسفي المعاصر، بشقيه الغربي والعربي وحتى الأسيوي، تفكيرا نيتشهويا إن بالإقبال أو بالإدبار، أو بالتخلي أو التحلي. فحتى نخبة من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين الذين تأسفوا لعدم كونهم نيتشهويين، فقد فكروا في دوامته. ممايدل على أن أثر **نيتشه** حاضر دوما ومحرض للتفلسف إن إيجابا أو سلبا.

إن التظاهر بإمكانية موقعة فلسفة **نيتشه**، وضمها إلى الصفوف المذهبية المتراصفة، أمر من الصعوبة بمكان. و**نيتشه** ذاته كان يعتقد أن التمذهب ضرب من قصور النظر، الناجم عن براءة وسطحية طفولية تعكس مدى الاعتقاد بالحقيقة والنجازة، في حين أنه لا حقيقة وكل شيء في حالة إنجازية مستمرة لا تعرف الانقطاع ولا الإتمام أيضاً. وما نتعلمه من قراءة نصوص **نيتشه** هو أنه ما أن نبدأ بالشعور أنه دخل مذهبًا ما، حتي يلتف على كل شيء ويعلن عدم الولاء لأي كان. إنه بلسان **كولن ولسن** لا-منتمي منهجياً، وبلغة **كامي** متمرد مذهبيا. وهذا ما ينعكس على موقفه في الكثير من المسائل الفلسفية الأساسية التي تشكل العمود الفقري لكل فكر فيلسوف، أو المواضيع الضرورية للتفلسف.

إن نقد **نيتشه** للعقلانية لا يدل على الإطلاق أنه من أنصار الفلسفة التجريبية الإنجليزية. فهو يكيل لهم أثقل مكايل النقد والشك والرذل، سواء لفلاسفة نظرية المعرفة أمثال **هيوم**، أو لفلاسفة الأخلاق النفعيين أمثال **بنتام** أو **ميل**. ورفض **نيتشه** المطلق للدين والتدين لا يدل على الإطلاق أنه من أنصار اتخام الإنسانية بالعلم والعلمانية والموضوعية. وما يصدق على العقلانية والدينية، يصدق أيضاً على بقية المواضيع الأخرى مثل السياسة (فرفضه للديمقراطية لا يدل على أنه نصير الديكتاتورية) والأخلاق (انكاره للأخلاق لا يعنى أنه يقر بأن كل شيء مباح)... الخ.

لكن هذا الرفض للتموقع في مناطق فلسفية واضحة وبينة مثلما فعل

ويفعل الأغلبية من الفلاسفة، لا يدل على انعدام "مواقف فلسفية" أو على "اللا-هوية العقائدية". بقدر ما يدل على تحديد طرق جديدة، وتعين مواقع غير معروفة. باختصار يمكن القول إن مواقف **نيتشه** الما-بينية، أي مواقفه ما بين المواقف، يدل مما لا يدعو إلى الشك،على "الفتوحات المعرفية الجديدة". ويدل كذلك عل فعل فتح الطرق حيث لا طريق في الأصل. رب فتح يعلن على ميلاد فكر غير تقليدي، وغير معهود.

المشكلة التي يدفعنا إليها "لا-تمذهب ولا-انتمائيته"**نيتشه**، هي المشكلة التي تثار حول جميع المواضيع الأخرى. مما يجمعها تحت تسمية "نقائض الفكر النيتشهوي". هذه المشكلة تتمثل في موقف **نيتشه** من الدين والعلمنة. فإذا افترضنا أن **نيتشه** هو العدو اللدود للدين بعامة، وخصوصا الديانات المفارقة أو التوحيدية أو كما نسميها نحن بالسماوية، وهو افتراض صحيح يصادق عليه **نيتشه** ذاته. فهل هذا يعطينا مصوغا لاعتباره من أنصار العلمانية التي تضيق نطاق الدين في الساحة العامة؟ هل كون **نيتشه** من أنصار اللا-تدينية، يجعله نبيا للعلمانية مثلما **زراداشت** نبيا للخير والشر؟هل اعتبار**نيتشه** متمردا على طغيان النزعة التدينية والتخمة الدينية، يدل على أنه مبشرا لعالَم لا-ديني مؤسس على العلم الموضوعي الصارم الذي يحدد المسافات بدقة؟ إن هذه المشكلة إلى جانب مشكلات جزئية ستظهر أثناء التحليل، تمثل نقطة انطلاق ضرورية لاستقراء موقف **نيتشه** من العلمانية، وموقفه من فلاسفة ساهموا بأفكارهم في تأسيس هذا التوجه، الذي أصبح يشكل مرجعية فكرية لا يستهان بها، سواء في الثقافة الغربية في أوروبا خاصة أو في خطاب الفكر العربي المعاصر.

1 - منظور على المرحلة الوسيطية:

إن تحديد معنى وخصائص العصر الحديث، والتنوير الأوروبي الذي مهد للعلمانية مثلما يمهد الرحم للجنين. متوقف بالكلية على معنى العصر السابق عليه، أي العصور الوسيطية بالإجمال أو المرحلة المسيحية بالتخصيص عند الغرب. والفكرة الشائعة عن المميزات العامة للمرحلة

الوسيطية المسيحية فكريا وسياسيا بلغت من الذيوع والبداهة بحيث أصبح الشك فيها ضرب من نكران التاريخ وحجب للحقيقة.

تُحدد معظم الكتب التي تؤرخ للفكر الأوروبي في العصر الوسيط الممتد من نهاية القرن الخامس للميلاد وبداية السادس أين تم إغلاق الأكاديمية بقرار ملكي، إلى القرن الثالث عشر، خصائص هذه الحقبة من الناحية الفكرية في النقاط الكبرى التالية، وهي في الحقيقة اتهامات وإرذالات أكثر مما هي تحديدات موضوعية وتاريخية، لأنها أحكام معممة وتعسفية:

1 - إن الفلسفة التي ظهرت في مرحلة العصور الوسطى، عصر الإظلام والإعتام قد تلونت بلون العصر ذاته. ألا تتلون الفلسفة في كل الأعصار بلون المميزات العامة له؟ مما يجعل فكر عصر الجهل تشريع للجهل وتصييره معقولا مقبولا وقاعديا يشترك فيه أكبر قدر من الناس.

2 - إن فكر العصور الوسطى أقرب إلى اللاهوت منه إلى الفكر الفلسفي الحق كما كان محددا في الحضارة اليونانية النموذجية؛ التي تعتبر مخترعة الفلسفة بامتياز ومحددة مقياس الفكر الحر. فالفكر في المرحلة الوسطى لا يعدو وسيلة في يد المعتقد، ونحن ندري جيدا أن اللاهوت يبرر فقط دوغما ناجزة ومحددة، في حين أن الفلسفة تفتح المباحثة على مصارعها، وتحدد التفكير من خلال إلغاء ما تم تفكيره أصلا، ألم يحدد **هيدغر** معنى التفكير (أي الفلسفة) was ist Denken؟ بقوله "نصل إلى ما يسمى تفكيرا، عندما نفكر نحن أنفسنا (...) الشيء الأكثر استدعاء للتفكير، في وقتنا الداعي إلى التفكير، يتجلى في أننا لا نفكربعد"[(2)]. فالفلسفة بهذا التحديد الصارم تقتضي نقض كل تفكير وكنس كل معتقد، في حين أن اللاهوت هو إله المعتقد ذاته. لذا ففكر العصور الوسطي لا يمكن بأي حال من الأحول أن نعتبره فلسفةً.

(2) مارتن هيدجر: ماذا يعني التفكير؟ ترجمة نادية بونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008، فقرة 1-3 ص 1- 53.

3 - منهج الفكر في العصور الوسطى، يتسم بأنه لامنطقي أو ما وراء-منطقي métalogique، إذ لا يتقيد بأورغانون الفكر كما حدد معالمه المعلم الأول، كما لا يتقيد بالوقائع كما رسم معالم هذا المنهج بيكون في النوفيوم أورغانيوم Nouvum Organum. وبالتالي فهذا المنهج مضاد للصورنة والوقعنة في آن واحد. مما يجعله خارج العقل والخبرة، منتميا إلى حيز "الإبداعات والأوهام الجموحة".

4 - الحق يقال، وبالنظر إلى مجمل تاريخ الفلسفة، أن المسائل المطروحة على بساط البحث والتقصي في العصور الوسطى. هي مسائل تدنو إلى السطحية والسذاجة وحتى "التفاهة" على حد التوصيف المنقول من عند "إيتين جيلسون"[3] وتبرير ذلك أن الفكر في هذه المرحلة كان يشجع التوسع والتوجيه الثقيل لكل ما هو عملي، بغرض العبادة وتقوية الإيمان اللاهوتي، في حين كان يضيق أفق التفكير النظري المجرد. ونحن على دراية تامة أن اليونان وعلى رأسهم أرسطو، كانوا قد حددوا الفلسفة بكونها صناعة نظرية كلية تبحث في المبادئ والأسباب الأولى منطلقة من الدهشة مستهدفة السؤال الأقصى وحتى لو كان يمس مشروعية الفلسفة ذاتها، أكثر مما هي إنجاز عملي جزئي نفعي وآني أو حيني[4].

---

(3) إتيين هنري جلسون E.H.Gilson مفكر فرنسي متخصص في فلسفة العصور الوسطى بحثا وكشفا ودفاعا، عاش بين 1884 و1978. من الناحية المذهبية يعتبر منتميا إلى تيار التوماوية المستجدة الذي يعمل على إحياء فكر الإكويناسي الذي ألبس الأرسطية ثوبا مسيحيا عقلانيا. أهم أعماله مرتكزة على تقريض وكشف نقاب الفلسفة في العصور الوسيطية وفضائلها الفكرية المطموسة من طرف مفكري الحداثة اليسارية المتشددة، مثل: la philosophie au moyen âge وروح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط l'esprit de la philosophie médiévale، ومقدمة لدراسة أوغسطين introduction à l'étude de augustin، وكتاب القديس بونافانتور saint Bonaventure، وكتاب مخصص لامتداد الفكر بعد توماس إكوين استحقت عنوان "التوماوية" le thomisme، ومؤلف آخر مكرس لأحد أعلام الدور الأخير للفلسفة الوسيطية في القرن الرابع مسيحي بعنوان "دون سكوت". Jean Duns Scot

(4) Aristote: La métaphysique, Op.cit, Livre A, chapitre 2, para 982 b, p 45.

وأرسطو: دعوة للفلسفة (بروتربيتيقوس)، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، فقرة ب 6، ص 32.

5 - الخصائص السابقة تولد مسألة جوهرية حول مكانة العقل في العصر الوسيطي، في كونه وسيلة وأداة في يد العقيدة. حيث يستعمل من أجل تبرير كل شيء حتى ولو كان لا عقليا، مما جعل العقل الوسيطي لا-عقلياً في وظائفه بسبب تبرير الأسطورة والخرافة وانتهاك حقوق الإنسان وتقيد الفكر من خلال دفعه للاستقالة عن التفكير أو ممارسة تفكير على سبيل المجاز فقط. باختصار أصبح عقل المرحلة المسيحية يخطط لاغتيال العقل ذاته، من خلال تأثيم الأسئلة اللا-مسؤولة وتجريم البحث الحر من كل القيود. . . الخ.

ومن هذه التحديدات، وغيرها كثير غير مذكور. تشكل "المخيال" الذائع حول العصور الوسطي بما هي عصور الجهل والظلام الإبستمولوجي، وعصور الهيمنة والاستبداد البوليطيقي، وعصور التطور والتنور الثيولوجي. عصر تحالف الكنيسة والحكام من أجل تدجين الشعب. لكن، ومثلما أشرنا أعلاه، هناك من يرفض بقوة الدليل والوقائع تعميم هذه الأحكام من خلال إظهار معالم مضادة والدليل على ذلك هو ما يلي:

1 - إن كانت العصور الوسيطية عنوانا للإظلام والإعتام، فكيف حدث أن نهضت أوروبا فجأة من هذا السبات العقلاني الطويل؟ أليس من التناقض قيام فكر عقلي صارم في عقلانيته على أنقاض لا - فكر أصلا وبصورة مباشرة دون ممهدات؟ هكذا يتساءل **إيتين جيلسون** مستغربا حصول نهضة أوروبية مفاجئة بعد عصور طويلة من إنكار العقل. هل فعلا العصور الوسطى لا-عقلية بالمطلق؟ أم أن هناك نمط من العقلانية متميز ساد فيها بحيث يختلف عن العقلانية الإغريقية والمتأغرقة، وحتى عن العقلانية الحديثة والعلمانية والمعاصرة؟

2 - ألا يمكن الحديث عن "شيء ما"يتحضر في العصور الوسطي، ويعتمل من أجل أن تظهر نتائجه وثماره في عصر النهضة ثم الأزمنة الحديثة التي شكلت تمهيدا تاريخيا ومعرفيا للعلمانية؟ الإجابة تكون بالإنعام والإيجاب على اعتبار أن أفول الفلسفة الإغريقية وغلق مدرسة أثينا " الأكاديمية " في القرن السادس مسيحي من طرف الإمبراطور **جوستنيان**، لم

يكن قراراً عدمياً بالمطلق. بل تم استبدال نظام الدراسة والتعليم الإغريقيين، بنظام يتلاءم مع الظروف العامة للعصور الوسطى، ومن أشهر أنظمة الدراسة الوسيطية نجد:

- المدارس الرهبانية في الأديرة ومراكز العبادة الريفية، لذا تسمى بالمدارس الديرية.
- المدارس الأسقفية، التي واكبت ظهور المدن وتطور الحضائر وتوسع العمران، وهي على العموم مدارس كاتدرائية.
- المدارس الملكية التي يشرف عليها الأباطرة والملوك، وما مدارس شرلمان الإمبراطور إلى أحد نماذجها المشهورة في أوروبا العصور الوسطى[5].

3 - الفلسفة في العصور الوسطى لم تشذ عن "تاريخية الفلسفة" بالإجمال، بمعنى أن الفلسفة في كل مرحلة تاريخية تتلون بالخاصية الكبرى المميزة والمسيطرة. وكون الفلسفة الوسيطية لاهوتية الطابع، فهذا لأن تلك العصور شهدت ظهور الديانات التوحيدية الكبرى. اليهودية التي سبقت العصور الوسطي تاريخيا، إذا عاصرت الفلسفة المتأغرقة في الإسكندرية، لكنها ساهمت في ظهور المسيحية. إذا لولا اليهودية لما ظهرت المسيحية التي ارتبط قدرها برسالة موسى ارتباط الابن بالأب. وحتى الديانة الإسلامية والتي برزت في حدود القرن السادس ميلادي متأخرة عن اليهودية والمسيحية، أخذت من التراث التوحيدي الشيء المهم والأساسي، رغم طابعها المتميز في الكثير من النواحي. فالفلسفة الإغريقية تلونت بلون التوجه العام في إغريقيا القرن الرابع المتمثل في الديمقراطية والتجريد وتقديس الفكر النظري، والفلسفة الحديثة قامت على العقلانية العلمية آنذاك من نيوتونية وغاليلية، كذلك تلونت الفلسفة المعاصرة بطابع النسبية والمنظورية والشذرية نظرا للصدمة العلمية التي أفرزتها العلوم الفيزيائية. وإن كان الأمر هكذا، أي كون الفلسفة تابعة لخصائص الحقبة التاريخية، فما هو المانع من

---

(5) إتيين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1996، ص453 وما تلاها.

أن تكون الفلسفة الوسيطية-المسيحية لاهوت، أو فكرا في خدمة اللاهوت ؟!

من التحليلات أعلاه، حول الطابع المضاد للعقلانية للفلسفة المسيحية، ومن التوجه الفلسفي **لنيتشه** باعتباره يمثل الفلسفة الحيوية التي عملت على تقريظ الحياة بكل الإثمان وبكل الطرق والوسائل. يظهر لنا بوضوح مدى التقارب بين أهداف **نيتشه** المذهبية والطابع العام لهذه المرحلة التاريخية في الفلسفة أي مرحلة العصور الوسطى. فالمعلوم أن **نيتشه** هو الفيلسوف الأكثر عدائية تجاه العقل، والأكثر تطرفا في مقابل تطرف العقلانية. ألم يجعل مهمة فلسفته بالكامل تهدف إلى قلب الأفلاطونية (بمعنى العقلانية) التي سيطرت على تاريخ الفلسفة الغربية ولازالت تفعل ؟[6] وهذا القلب لا يدل إلا على إزالة العقلانية والتقليل من طغيانها. لكن ألم تعمل المسيحية على تحقيق ذلك ؟ الحق أن المسيحية بوصفها ديانة ولاهوت وفكر ديني كان ولازال يزحزح مركزية العقل التي ورثتها من الإغريق، اللذين بدورهم ألهوه ونصبوا له آلهة عديدة تمثله،خاصة في المرحلة المتأخرة من الهيلينية اللاحقة **لسقراط**.

والحال هكذا، أي تقارب خاصية الفكر المسيحي في العصور الوسطى، وأهداف الفلسفة النيتشهوية في الموقف من العقل، فإننا نشعر بضرورة استقصاء موقف **نيتشه** من هذه الحقبة التاريخية، وهو الفيلسوف التاريخي بامتياز من خلال إعادة كتابته لتاريخ الفلسفة الغربية كتابة سارت ضد التيار المألوف في التأريخ، خاصة التيار الهيجلي الذي شكل تقليدا ليس من السهل التخلص منه بتاتا، وهذا بشهادة أكبر الفلاسفة اللاحقين **لهيجل**، ومن بينهم **نيتشه** بالتحديد الذي اعترف بقوة العضة الهيجلية وصعوبة البرء منها. فكيف "نظر" فيلسوف القوة إلى عصر الضعف الفلسفي هذا؛ أي العصور الوسطى؟ ما هو المنظور المخصوص **لنيتشه** حول هذه المرحلة الزمنية التي كثرت حولها الشبهات؟ هل سار حقا مع التيار السائد الذي اعتبر هذه الحقبة التي امتدت من القرن 5 إلى 13 ميلادي مرحلة أفول العقل

(6) Martin Heidegger: Chemins qui ne mènent nulle part, traduit par Wolfgang Brokmeier, Edition Gallimard, Paris, 1962, p262.

وبزوغ العقيدة؟ أم أنه قلب المنظار والمنظور مثلما فعل مع بقية المراحل الفلسفية سواء الإغريقية أو الحديثة؟

الحق أن استجماع النصوص النيتشهوية المنتشرة والمتناثرة على طول مؤلفاته الكثيرة، حول المرحلة الوسيطية في أوروبا. يجعلنا نلاحظ ما يلي:

1 - أن **نيتشه** يميز بين المرحلة الوسيطية والديانة المسيحية، رغم أن هذه الأخيرة هي المسيطرة على أوروبا الوسيطية، وشكلت الفضاء الفكري القروسطي l'espace mental médiéval.

2 - أن موقفه من هذه المرحلة التاريخية مُشّكل أو مستقطب، مثل موقفه من كل المراحل التاريخية الأخرى، وحتى الشخصيات الفلسفية المشهورة. وهذه الملاحظة تُنبؤنا أن الموقف الذي يقول ويروج القول بأن **نيتشه** فيلسوف عدمي وسلبي هدام، يمثل الموقف المتطرف من فلسفة **نيتشه.** على اعتبار أن **نيتشه** ورغم كونه حزمة ديناميت متفجرة، إلا أنه يعترف بفضائل الرجال والأحقاب والفلسفات. فإن كان ينتقد الفلسفة الإغريقية العقلانية إلا أنه يشيد ببعض جوانب فلسفة **سقراط وأفلاطون**، وإن كان يجترح بقوة الفلسفة العقلانية والإنسانية الفرنسية والألمانية على حد السواء، إلا أنه يمتدح كل من **ديكارت وهيجل وليبنتز واسبينوزا.** والأكثر من ذلك فهو يبتدئ بذكر محاسن الفلاسفة والفلسفات وفضائلها قبل أن يستبدل العسل علقما والزهر سيفا[7].

وتظهر لنا الأحكام الاستقطابية النتيشهوية حول العصور الوسطي في

---

(7) للتوسع في هذه المسألة، مسألة ثنائية الأحكام واستقطابها عند نيتشه. يمكن أخذ المؤلفات التالية تمثيلا لا حصرا، ففي الكتاب الأول يمتدح كانط ومعه شوبنهور نظرا لتشاؤمه الإبستمولوجي الكامن في لا-أدرية النومن، عكس التفاؤلية السقراطية. أما الكتاب الثاني فإنه يذم كانط لأنه برر الإيمان بالله من الناحية العملية وكذلك خلود النفس:

Friedrich Nietzsche: La naissance de la tragédie, traduit par Geneviève Bainquis, édition Gallimard, Paris, 1942, para 19, p133.

فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في انسانيته-كتاب العقول الحرة، الجزء الثاني، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001، الكتاب الأول، فقرة 27، الظلاميون، ص18.

جمع بين التعديل والتجريح دون أي شعور بإحراج التناقض المنطقي، وهذا هو شأن الفكر الحقيقي الذي يتجاوز خوف التناقض في اعتقاده الفريد والمميز:

أولاً: أنه استحكم إلى الريب في الحكم الذائع حول القرون الوسيطية، فإن كان التاريخ قد حفظ لنا الصورة القاتمة والشتائية لهذه القرون، واصفا إياها بالظلامية والإجرامية من خلال نفي العقل واغتياله، والسيطرة المخيفة للمعتقد الجامد الذي أضرب عن التفكير النقدي المستجد، واستقال عن الاجتهاد والبحث لصالح القناعات اللا-عقلية المسيجة الراسخة... الخ. فإن **نيتشه** بمنظوره المضاد للتيار، قدم لنا توصيفا غير مألوف، من خلال إعمال مقاييس جديدة، تختلف عن مقياس المدرسة العقلية التي أطلقها هيجل. يقول **نيتشه** في "المسافر وظله" معبرا عن تقريظه النادر سماعه في شأن العصور الوسطى، في فقرة عنونها بـ "الهوى في العصر الوسيط": "كان العصر الوسيط عصر الأهواء الكبيرة. فلا القِدم ولا عصرنا لهما حجم الروح الهائل هذا، لقد بلغت أقصى مداها في ذلك العصر، القوة البدنية، حيوية الغابة البدائية، غابة الشعوب المتوحشة والعيون المشعة، اليقظى، الصبوية، وكذلك النضج المفرط، إرهاق العمر، وحشية السبع وتهذيب الروح حد اللطف المتكلف إبان القدم المتأخر، لم يكن نادرا أن يجتمع كل هذا في شخص رجل واحد... "[8]. ومن هذا التوصيف نفهم جيدا المقياس الذي استعمله **نيتشه** في الحكم التقريظي على خصائص الإنسان النموذجي القروسطي، وهو مقياس إرادة القوة ورغبة الاستقواء. فرجل الدين في الكنيسة ورغم كل رذائله التي لا تحصي، كان يعبر أحسن تعبير عن إرادة السيطرة، وبالفعل فقد تحققت هذه الإرادة من خلال استعمالهم لوسائل وآليات دينية توهيمية للسؤدد على بقية الغوغاء وتوجيههم وفق مشيئتهم. رجال الدين في العصور الوسطى نبذوا الديمقراطية

(8) فريدريك نيتشه: المسافر وظله، ضمن إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الثاني، الكتاب الثاني، مرجع سابق، فقرة 222، ص188.

وأقاموا تميزا صارما بين النخبة والعوام، وهذا لعمرى أحسن تعبير عن إرادة القوة والنزوع الأفضلي والتفضيلي. كما جسد رجالات العصور الوسطي الأنانية في أقصى حدودها من خلال تعزيز مكانة رجال الدين المميزين بقوتهم ودهائهم وحتى مخاتلتهم ومكرهم المخادع لبقية الناس[9].

ثانياً: على الطرف المقابل والنقيض، يشير **نيتشه** قادحا إلى أن العصور الوسيطية تمثل الحد الفاصل بين العظمة مجسدة في القدامة الإغريقية والرومانية مجتمعة تحت لواء الوثنية القوية والطبيعية الملائمة لأهواء الإنسان، وبين الوهن والتوهين مجسدا في المسيحية التي أثّمت القوة والنزوع الطبيعي، وكبلت طاقة الإنسان الخلاقة والمبدعة والمتوثبة. وتكالبت على الأقوياء المحاربين والمرتبطين بالأرض، وشوهتهم إلى درجة أن المسيحي رغب عن القوة والصحة والعافية، وطلب الضعف والمرض والتمارض[10]. وفي بحث **نيتشه** عن أصول هذه السمات اللا-طبيعية أو المضادة للطبيعة في الفلسفة الوسيطة، عثر عليها في القدامة اليونانية المنحرفة، أي الأفلاطونية بالتحديد. فإن كانت فلسفة أفلاطون مسيجة بين أسوار الأكاديمية، موجهة لخاصة الشعب ذو القدرات العقلية المميزة، فإن المسيحية ما هي إلا أفلاطونية تم تبسيطها إلى حد التشويش والتشويه من أجل أن تكون في متناول الشعب بأكمله، المسيحية من هذه المنظور هي أفلاطونية تم إسقاطها وانزالها إلى الشعب والشارع، أو كما يحب أن يكرر دوما **نيتشه**، أن المسيحية هي أفلاطونية الشعب أو أفلاطونية موجهة لاستهلاك شعبي دهمائي أو سوقي، أي المسيحية أفلاطونية في متناول الجميع. ولو أردنا أن نصوغ بنية فلسفة الأزمنة الوسيطية كما حدد معالمها

---

(9) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance, traduit par Geneviève Bainquis, Tome 1, édition Gallimard, Paris, 1995, livre II, morphologie et évolution de la volonté du puissance, para 461, p391-392.

(10) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر-تباشير فلسفة المستقبل، ترجمة حسان بورقية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، الفصل الخامس، في تاريخ الأخلاق الطبيعي، فقرة 189، ص133. أو الترجمة الفرنسية:

Friedrich Nietzsche: Par de là le bien et le mal - Prélude à une philosophie de l'avenir, traduction d'Henri Albert, librairie Général française, 2000, para189, 182-183.

نيتشه لوضعنا المساواة أو المعادلة التالية: الأفلاطونية + التخليق والترويح = فلسفة العصور الوسطى[11]. فهذه العصور دفعت بإمكانيات الفكر الأفلاطوني الكامنة فيه إلى أقصاها الممكنة من جهة الروحوالأخلاق المضادة لجهة الجسد والرغبة، هذه الجهة التي كانت المبدأ الديونيسوسي الذي تمسك به إغريقي العصر التراجيدي في توازن مع المبدأ الأبولوني التأملي. وكما هو ظاهر فإن العصور الوسطى اغتالت الإله **ديونيسوس** إله الرغبة والنشوة والفرح والحركة والجسد الراغب لكل شهوة، في مقابل إحيائها لإله التأمل الهادئ الحالم الساكن، **أبولون** الحكيم المتبصر. كما نجد **نيتشه** يعدد رذائل العصور الوسيطية في الجانب السياسي حيث كان رجال الدين سيفا إلهيا مزعوما على رقاب الناس، وفي الجانب البيداغوجي أين سيطر التعليم الديني النظري واللغوي على العقول وأنساها البحث في أمور الطبيعة والتوجه إلى الحياة من أجل التمتع بها، أو حتي الانتفاع منها[12].

وفي ظل هذه النظرة المزدوجة، التي تحمل في طياتها تناقضا حادا. تتبدى لنا صعوبات في تحديد موقف **نيتشه** من الحركة الفكرية المضادة للمسيحية وبالتالي المرحلة اللاحقة للعصور الوسطى. فنحن تعودنا على تقسيم الحضارة الغربية المعاصرة إلى قسمين بينهما من التعارض، بحيث لا يمكن ردمه أو تغافله. والمقصود بالقسمين أو الصيغتين هما: المسيحية والعلمانية، بمعنى الفكر الديني والفكر الدنيوي[13]. وكما هو ملاحظ فإن التمييز حاد، بحيث بلغ درجة تقسيم تاريخ أوروبا الفكري أو الحضاري بعامة قسمين لا تواشج بينهما، قطيعة حضارية حادة جعلت التاريخ الأوروبي المعاصر ينقسم بلا رجعة. فأن تكون دينيا يعني بالضرورة أن تكون لا-

(11) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص256.

(12) Friedrich Nietzsche: Considérations inactuelles III et IV, Schopenhauer éducateur, traduit par Henri-alexis Baatsch et autre, éditions Gallimard, Paris,1990, para 6, p62.

(13) محمد أركون: الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1998، ص38.

دنيويا، والعكس صحيح من الجهة المقابلة. وبلغ التنافر إلى درجة أن الحديث عن إنسان يجمع بين الدينية بالمعنى الحقيقي والدنيوية بالمفهوم الوثني القدامي، أمر يثير الريبة أو حتى السخرية، على اعتبار أن ذلك هجانة روحية وفكرية مقززة.

يظهر لنا **نيتشه** هنا، وكأنه يتبنى مقولة السفسطائية القائلة أن كل شيء يحتوي على كل شيء. وبالتالي فإن الفصل الحاد بين التصورات وحتى المذاهب والعصور التاريخية أو الفلسفية أمر صعب التحقيق. فالعصور الوسطى، مثلما لاحظنا أعلاه، ليست واحدة المعالم. بل تتمفصل على مسلكين متباعدين الواحد عن الآخر. يقول أحد "تجار" الحكمة وهو **بروتاغوراس**شارحا مبدأ انتفاء وجود حدود واضحة بين المعاني بسبب الصيرورة الدائمة الطابعة للوجود والفكر معا، ووحدة الأضداد الهيراقليطية رغم تناقضها البيّن،يقول على لسان **أفلاطون** الذي صور لنا المشهد على أنه حقيقة تاريخية: "الواقع أن العدالة تشابه مع التقوى، فأي شيء يشبه دائما على نحو ما أي شيء آخر، فالأبيض يشبه الأسود على وجه من الوجوه، والصلب يشبه اللين. وهكذا مع الأشياء التي تبدوأضدادا مع بعضها البعض. فأجزاء الوجه، متشابهة رغم هذا على نحو ما وأن كلا منه كالآخر (. . .) فكل الأشياء متشابهة مع بعضها البعض. ومع ذلك فإنه لن يكون من المشروع تسمية الأشياء التي بينها بعض التشابه بالمتشابهة، ولا الأشياء التي بينهما بعض الاختلاف بالمختلفة. وذلك مهما تكون ضآلة التشابه بينهما"[14]. أليس من المشروعية اعتبار **نيتشه** سفسطائيا محدثا و"للنيو-سوفسطائية" ممثلا، ينقل مبادئ هذه الفلسفة من حقول المناقشات الإبستمولوجية الأصلية إلى ميدان التاريخ والأخلاق. . . الخ. فعصر واحد يحتوي من الخصائص ما تجعله متداخلا مع عصر آخر، ويحوى مميزات تجعله في صلة مع السابق واللاحق، وبهذا المبدأ فإن التمييز بين أحقاب تاريخية-فلسفية يماثل محاولة التمييز بين أمواج البحر الهائج وهي في قمة التمازج والتلاطم.

---

(14) أفلاطون: بروتاغوراس (أو عن السوفسطائيين والتربية)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 2001، ص110.

إن النزعة المضادة للعقلانية التي تبناها **نيتشه** وأعلنها في غير ذي موضع من شذراته المترامية، هي المحرك الأساسي لموقفه من العصور والفلسفات. وهي المقياس الذي يقيس به قيمة الأفكار والرجال، وهي المعيار الذي يعير به المذاهب والعصور الفلسفية. وفي حالة العصور الوسطى يمكن أن نلمح شيئا مهما هو:

- تقريظ **نيتشه** لبعض مميزات العصور الوسطى وفلسفتها، كان بدافع المقياس والمعيار المبين أعلاه. ففكر العصور المسيحية، على العموم هو فكر "ما فوق-العقلانية"، قفز على مقولات العلية والسببية والاطراد، من أجل اعتناق المدهش والخارق والفجائي والإلهي على العموم. ألم يكن آباء الكنيسة يكررون المقولة الدامغة التي اعتبرت أحسن رد على كل متشكك في عقلانية الإله المسيحي، مقولة: Absurdissimum Credo quia Absurdum[15] (أؤمن به لأنه أمرمحال/غيرمعقول) التي تبرر سمو الإيمان على كل تفسير عقلي أو منطقي. والأمر الذي يرضى به **نيتشه** في هذا المبدأ الذي يقبل به كل إنسان ديني Homo religiosus مهما كان كانت خصوصيات معتقده، هو التنازل عن المعقول، والتخلي عن التمسك المهوس بالمنطق العقلي الصارم الذي لا يترك أي مجال للمناورة والحرية. وما يرضى به **نيتشه** أيضاً هو استبدال المعقول بالديني، لكن مشروطية هذا الاستبدال تكمن في مضمون هذا الدين المستخلف للعقل.

- رفض **نيتشه** ونقده لخصائص العصور الوسيطية، مرتبط أساسا بمضمون الديانة المسيحية، وليس بالدين على الإجمال. لأنه يتحدث في غير موقع واحد عن نوعين من التدين:

1 - تدين توكيدي إثباتي "إنعامي" (يقول نعم كبيرة) للحياة: أي يقدس الأرض ويمجد الحياة الراهنة، ويؤمن بإرادة القوة إيمانا فعالا إيجابيا. مثل الديانة البرهمانية القائمة على تكريس التراتبية، والمانوية وسننها les codes

---

(15) سيجموند فرويد: مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1998، الفقرة 5، ص38.

de Manau التي تمجد التناسل والحب والمرأة وتقر بضرورة سيطرة العلية من الناس، وأيضاً الديانة اليهودية في أصولها الأولى التي أنّسنت الإله يهويا وصورته بسمات أنثربولوجية بل وحتى حيوانية كالغضب والزئير، وكذلك الديانة الإسلامية التي كانت رجولية ومجدت الحروب كتعبير عن إرادة الاستقواء والإخضاع.

2 - تدين نفيي سلبي إنكاريلائي (يقول لا غليظة) للحياة: يقدس الروح في مقابل الجسد، ويضحي بالحياة الراهنة العاجلة في سبيل الحصول على الخلود النعيمي في حياة آجلة بعيدة، يقول لا وألف لا للحياة وكل رموزها مثل القوة والرغبة واللعب واللذة. . . الخ. وإن أظهر ضرب من حب السيطرة وإرادة القوة، فهي إرادة قوة سقيمة مريضة. وأحسن الديانات التي تمثل هذا النمط هي؛ البوذية[16] الهندية والمسيحية. اللتان تشتركان في أنهما ديانات عدمية بامتياز، أي أنها تلغي القيم العليا للحياة وتعدما وكأنها دنيا مرذولة.

وكما هو ملاحظ، فإن البديل المسيحي على العقلانية لا يرضي إرادة نيتشه الفكرية. فكأن المسيحية استبدلت رذيلة العقل برذيلة أبشع منها وهي إنكار الحياة. مما يعني أن العقلانية تشترك مع المسيحية في إنكار الحياة والعزوف عنها. ومن كل هذه التحليلات، والأسباب المذكور نفهم جيدا لماذا أطلق نيتشه حكمين متناقضين على نفس المرحلة التاريخية، وهي العصور الوسطى المسيحية. يبقى الآن فك معضلة موقف نيتشه من المرحلة التاريخية التي أتت بعد المرحلة المسيحية، والتوجه الجديد المعروف بالأنوار الذي أسس فكر العلمانية. ونستشعر مسبقا أن موقف نيتشه من هذه المرحلة سيكون قلقا ومستقطبا على اعتبار أن موقفه من المرحلة الوسطى كان كذلك.

---

(16) فريدريك نيتشه: عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ذيب، دار الحوار، الطبعة الثانية، فقرة 56، ص 162-163. وأيضا:
Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance, tome I, Op.cit, livre premier: critique des valeurs supérieures rapportées à la vie, para 340-341, pp162-163.

2 - من "ما الانوار؟" إلى "ما قيمة الانوار؟":

الحديث عن فلسفة الأنوار philosophie des lumires هو حديث عن الحركة الفلسفية التي ظهرت بداية من القرن الثامن عشر، ومن مبادئها الكبرى نجد ما يلي:

- القول بفكرة التقدم والسير خطا إلى الأمام، بدل التراوح في المكان مثلما حدث في القرون المسيحية الوسطى، حيث بقي الفكر الأوروبي يدور في نفس المبادئ النظرية والحالة الواقعية دون أي تقدم حقيقي. فهذه العصور دامت قروناً كثيرة، وتقدمت خطوات قليلة جدا.

- والتقدم لا يدل إلا على تحدي التقليد والتكرار،وتحدي أيضاً السلطة سواء كانت سياسية أو معرفية، مثل سلطة أرسطو على العقول وسيطرته التامة حتى أصبح العقل الأوروبي كمشاهد سلبي لمسرحية طويلة دون أن يبادر إلى أي فعالية أو اعتراض. وهذا ما قال به فرنسيس بيكون عند حديثه عن أوهام المسرح Idola théâtre، واصفا العقل المدرسي بالتبعية وكأنه منوم مغناطيسيا بحكمة **أرسطو** العاتية.

- والشرط المنطقي للتقدم والحركة الخطية أو الحلزونية على أقل تقدير، هو الإيمان بالعقل وحده، وإرذال الوحي والخرافة التي انتشرت في العصور الوسطى بالعقول انتشار النار في الهشيم. وتأسيس حضارة العقل يعنى إمكانية تهذيب الإنسان، أو إعادة خلقه لصالحة في المقام الأول. فالتقدم لا يدل إلا على اصلاح العقل بعد الفساد الذي لحق به جراء عصور طويلة من التعطل.

- وكل هذا يستلزم الشجاعة من أجل التفكير الذاتي المستقل عن مختلف السلط. وبالدعوة إلى التفكير والحكم ذاتيا في الأمور، بدل الاستقالة عن التفكير لصالح الجماعة أو رجال الدين الذين يشجعون على الامتناع عن التفكير أصلا بمعنى توكيلهم هم على التفكير عوضهم[17].

---

(17) André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f Quadrige, Paris, 1e édition, 2002,p 587.

والمبادرة الفكرية تقتضي تشجيع الشك والانفراد والخروج، فممثلو الحداثة هم خوارج من الناحية الفكرية.

ولو بحثنا في تاريخ الفلسفة الغربية عن أبطال هذه الحركة الفكرية المميزة، لوجدنا الكثير من الأسماء اللامعة، وأشهرها على الإطلاق: **ديكارت**، و**كانط**، و**فولتير** مع معاصره **روسو** و**ديدرو**... الخ. وسنأخذ هذه الأسماء المهمة بنوع من التفصيل لدراسة أثر فكرهم في بلورة هذه الحركة التنويرية التي ولدت العلمانية، ثم تحليل موقف **نيتشه** منهم، لأنه خصص لكل فيلسوف موقف محدد من جهة. كما أجمل الحكم في تلك المرحلة بوجه عام، من جهة ثانية.

أ - ديكارت وترميم العقل:

"العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس" le bon sens est la chose du monde la mieux partage هكذا افتتح أبو الفلسفة الحديثة أهم كتاب منهجي في الأزمنة الحديثة المعنون بـ"خطاب في الطريقة". والأكيد أنه لا يجب أخذ هذه الجملة الأولى بمعناها الظاهر، لأن **ديكارت** أذكى من أن يقول بتعادل القدرات العقلية بين الناس. إنما الرسالة التي يريد **ديكارت** تمريرها هي أن استعمال العقل، ومهما بلغ من نقص في قدراته الفطرية، استعمالا منهجيا صحيحا ومناسبا، هي الخطوة الأولى نحو تحصيل الحقيقة في كل العلوم (وهو العنوان الفرعي للخطاب). فلا يكفي أن تمتلك عقلا خارقا ومميزا، بل المهم فقط استعماله استعمالا ملائما. ثم أنه يمرر كذلك شيفرة لرجال الدين بطريقة غير مباشرة، والحق يقال أن **ديكارت** كان يداهن الكنيسة ويجامل الملوك ورجال الدين. ففي عصره، ونظرا لخصوصيات المرحلة بالذات ما زالت الكنيسة هي "العقل المفكر" للفضاء الأوروبي. وتتمثل هذه الرسالة في أن الحقيقة ليست حكرا على أصحاب المناصب الدينية المرموقة، أو أن المعرفة شأن طبقي محصور، بل هي متاحة لكل من استعمل العقل استعمالا مناسبا. وبهذا المعنى، فإن **ديكارت** عمل على استجماع العقل بعدما تم تفتيته من طرف رجال الدين، بدعوى قصوره وعجزه أمام الكشف الإلهي. هذا الترميم هو الذي أعاد الثقة في قدراته

وحفزه من جديد ليعيد مكانته الأصلية التي كانت عند الإغريق. هؤلاء الذين قدسوا وألهوا العقل أكثر من مرة، من خلال تسمية الآلهة باسمه.

ب - كانط وتشجيع الاستقلال:

أشهر رسالة في القرن الثامن عشر في ألمانيا تصف الحالة الفكرية لأوروبا العصور الوسطى هي Wasist die Aufklrung؟ أو باللسان الفرنسي: qu'est-ce que les lumires؟ فيها حدد **كانط** أسباب الظلامية التي سادت أوروبا قرونا كثيرة. بحيث نجده يشخّص المرض الفكري وهو القصور قائلا: "إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرأ على أن تعرف ! كن جريئا في استعمال عقلك أنت !ذاك شعار التنوير"[18]. ولو بحثنا عن سبب شعور الإنسان بالقصور في التفكير، حسب **كانط**، لكانت الإجابة أن هناك علة نفسية أكثر مما هي علة معرفية. فسبب كون معظم الناس يفضلون القصور معترفين، والتبعية والولاء الفكري، لا يكمن في ضعف قدراتهم أو شيء من هذا القبيل. بل يكمن في عاملين سيكولوجيين هما: الكسل عن التفكير أولا، والجبن عن البحث ثانيا. وقد توصل **كانط** إلى أن "هؤلاء الأوصياء" على الناس، أي رجال الدين هم من زرع بذور الخوف من الاستقلال في التفكير عن القطيع الذي يمثل عامة الناس. فالمجتمع كما لاحظ **نيتشه** لاحقا، تحرم الاستقلال، وتجعل من الشك خطيئة. وبالمقابل فإنها تشجع التبعية والولاء وتمتدح الدخول في الصف والإجماع... الخ.

. . . .

(18) إمانويل كانط: ماهي الأنوار؟ (تأملات في التربية- ما التوجه في التفكير؟)، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، 2005، ص 85.

ج - **فولتير والتفكير كضربات مطرقة ثقيلة على رؤوس رجال الدين:**

ماحققه تفكير **فولتير** الأدبي يفوق في نتائجه وأثره ونجاحه نتائج الكثير من النظريات الفلسفية الأصيلة المتخصصة. فقد استطاع أن يكشف زيف الكثير من النظريات الدينية التي روج لها رجال الدين وبابوات الكنيسة. وما تقريظ **نيتشه** لشخصه وفكره - حيث إنه يناديه باسم الدلع "فولتي"، كما أنه أهدى له كتاب مهم من كتبه وهو "إنسان مفرط في إنسانيته" بمناسبة الذكرى المئوية لوفاته 1878- إلا دليل على الأثر الذي لا يستهان به في مجمل تاريخ الفكر الغربي. ففي روايته التي تحمل من الفلسفة أكثر مما تحمله من الأدب، يتحدث **فولتير** قاصدا زرع بذور الشك في مبدأ "الغائية الكونية" العزيز على كل رجال الدين وحماة الصليب على وجه التحديد. من خلال قصة الأستاذ "بانجلوس" وتلميذه "كانديد"، فقد كان الأستاذ وهو فيلسوف مثالي (هنا إشارة إلى أن الدين ما هو إلا فرع لفلسفة مثالية متطور في تجاه عملي-طقسي) يعلم تلميذه بأن الكون وما عليه في حماية القدرة الإلهية الرحيمة المحبة. لكن رحلات التلميذ "كانديد"، وأهوال تجاربه، والحروب التي شاهدها، وجشع الإنسان والأمراض والكوارث... الخ جعلته يشك في اهتمام الله بأمور الإنسان الجزئية. فقال متسائلاً: "إذا كان الله هو الذي أغرق قراصنة البحر الذين اختطفوا السفينة، فمن أغرق الأبرياء الذين كانوا عليها؟ هل يعقل أن يكون الشيطان هو الفاعل؟"[19]. ولعمري، فهذا السؤال شبيه بمضمون المناظرة الشهيرة التي نقلها لنا مؤرخو علم الكلام الإسلامي، والتي حدثت بين **الأشعري** وأستاذه **الجبائي**، حول موضوعالصلاح والأصلح. كما تشبه حكم **أبيقور** حول حالة الآلهة وعلاقتها بمشكلات البشر الجزئية والتافهة في كثير من الأحيان. لهذا فقد انتهى "كانديد" إلى أن التاريخ لا يحكمه أي منطق للعقل، بل هو مجرد صيرورة وصراع يحتكم إلى القوة والاستقواء والأهواء.

وفي قاموسه الفلسفي، يطرح **فولتير** مجموعة من الأسئلة حول حقيقة

---

(19) Voltaire: Candide ou l'optimisme, édition Dar Sader, Beyrouth, 2001, p 72.

الألوهية أو الله، في حوار دار بين Logomachos وDondindac. هذه الأسئلة تنتهي إلى لا-أدرية خطيرة تمس بصميم المعتقد الديني[20]. مما يثبت ثانية أنه لا تدخل إلهي ولا عناية ربانية، بل كل شيء صيرورة وصراع وكفى. مما يجعل المعجم الفلسفي **لفولتير** يسقط على رأس حملة الصليب، ويتسبب لهم في دوار كبير لا خروج منه. وهذه الصورة هي التي وُضِعت على أحد طبعات هذا المعجم الجميل، والذي حدد مفهوم المصطلحات الفلسفية من منظور حداثي متحرر كلية من ثقل التراكمات الوسيطية.

د - روسو والتضايف التخادمي بين التنوير والديمقراطية:

إن ثورة **روسو** الفكرية التي مهدت للثورة الفرنسية السياسيةالكبرى وبالتالي للتنوير الأوروبي لاحقا، تكمن في مراجعته لأصول التربية وتمرده النظري على نظم الحكم المتبعة في أوروبا وفرنسا على التخصيص، إلى جانب محاولته توجيه التدين إلى الطبيعانية، وتخليصه من تراكمات قرون من الزيف والضلال. ولو أردنا "التفصيل المختصر المضغوط"، فإننا نقول:

- توصل **روسو** إلى أن نظام التربية الذي كان متبعا إلى غاية عصره، كان قائما على الضغوط والممارسات القمعية والتوجيهية القاسرة في حق الطفل. وكل ما يتقنه الوالدان هو إصدار أوامر عسكرية مفرطة في عسكريتها على الأبناء. مما يجعل تلك النبتات اليافعة والصالحة والخيرة (أي الأطفال) تتحول على أيدي الناس (أي الوالدين والمعلمين والمربيين) إلى شجيرات فقيرة مشوهة ومنكسرة معوجة. وقد أثرت هذه النظرات التربوية الثورية على فيلسوف النقد الألماني **كانط**، وهذا ما نلمسه بصورة واضحة في مقالته Rflexions sur l'ducation إذ يجعل كتاب "الإميل" أحد مراجعه المهمة في الطريقة التجديدية في التربية[21].

---

(20) Voltaire: Dictionnaire philosophique, éditions Flammarion, Paris, 2010, p255-258.

(21) جان جاك روسو: إميل (أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد)، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ص 18-24. أيضا إمانويل كانط: تأملات في =

- أصل الدولة كتنظيم سياسي اجتماعي حسب **روسو** هو تعاقد بين الناس. والمجتمع المدني هو في أصله نتيجة حتمية للتملك العقاري خاصة الأرض، يقول **روسو** مشيرا إلى مصادر فكره السياسي باعتبارها إنجليزية: "عندما عرفت الملكية بدأت الأحكام الأولى للعدالة (. . .) فكما يقول **جون لوك**؛ لن يصاب أحد طالما لا توجد ملكية". وبعد أن رفض النظريات المفسرة لأصل المجتمعات السياسية مثل سيطرة الأقوياء وانتصارهم على الضعفاء، أو بصورة معاكسة تحالف الضعفاء وسيطرتهم على القوي. قدم رأيه المخالف لكل الآراء السابقة قائلا: "إننا نؤمن بالاعتقاد الذي كان سائدا من قبل (أي أفكار **جون لوك** وغيره من الإنجليز)والمتمثل في أن التجمع السياسي، في النهاية ما هو إلا محصلة تعاقد حقيقي بين الشعب من طرف والحكام المختارين من الطرف الثاني: وهو ليس بالعقد المُلزم والتقسيري من طرف واحد، بل هو موضوع التزام بين كلا الطرفين اللذين تعاقدا، مما يجعلهم تحت سلطة القوانين المنصوص عليها في ذلك التعاقد. . . "وهذا يدل على ضرورة تحول الحاكم من الكاره للحرية إلى محبها وحاميها في أمته ودولته[22]". وما نلاحظه هنا أن الحاكم ليس بمعزل عن التقيد بالقانون أو ما اصطلح **روسو** على تسميته بالإرادة العامة التي لا يمكن أن تخطأ. وخضوع الحاكم

= التربية. (ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟)، ترجمة محمود بن جماعة، مرجع سابق، ص 30-32.

(22) Jean-Jacques Rousseau: Du Contrat Social (ou principes du droit politique, imprimé en union européenne- bookking international, Paris, 1996, p28.Et Jean-Jacques Rousseau: Ecrits politiques, union général d'édition, Paris, 1972, p239.

وجون لوك: الحكومة المدنية، ترجمة محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الاعلانات الشرقية، الفصل الثامن: نشأة المجتمعات السياسية، ص 83-90. وأيضا روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991، ص107. كذلك نجد نظرية العقد الاجتماعي في نهاية كتابه حول التربية، والذي يقول فيه: "السلطان بحسب العقد الاجتماعي لا يملك أن يعمل إلا بالإرادة المشتركة الكلية. وأفعاله ينبغي ألا يكون لها موضوع سوى الشؤون العامة الكلية". للتوسيع يطلب العودة إلى: روسو: إميل، مرجع سابق، ص336.

للقانون هو أعلى درجة يمكن أن تبلغها الديمقراطية في زمان طغى عليه الطغيان.

- إن تأملات و"اعترافات كاهن سافوا" Profession de foi du vicaire savoyard تشكل اللبنة الأساسية لنظرية **روسو** الدينية المستلهمة بصورة واضحة من العقلانية الديكارتية. فهو لا يتهاون في تبيان عيوب رجال الدين الكاثوليك في التنشئة الدينية، ويستخلف هذه الطريقة المغلقة في التربية بطريقة أكثر طبيعية وانفتاحيه، قائلا عن المعلم الأحسن (الذي هو ذاته): لن يفرض على أميل عقيدة دينية معينة، بل سيعده للقدرة على اختيار العقيدة المثلى التي يهديه إليها عقله عن اقتناع وتمييز. يقول **روسو** على لسان القس الذي يروي تجربة متفردة في الإيمان: "وصلت إذن إلى نقطة بدت لي منطلق كل فرد مؤمن يبحث عن عناصر أعلى للتعبد. فاقتنعت أن بنود عناصر دين فطري هي العناصر التي تكونت منها كل نحلة نحلة (...) لنفترض عقلا أن الخالق جل جلاله تواضع إلى حد اختار إنسانا وسيلة لإظهار مشيئته السامية، هل يجوز عقلا، هل يصح عدلا أن يطلب من كل إنسان أن يطيع أمر هذا المبعوث المرسل دون شارة تدل على مأموريته؟.."[23].. ويمكن أن نستشف عقيدة **روسو** العقلانية والطبيعية من خلال رسائله المدونة في الرواية الكبيرة حول "جولي"، وهي العقيدة التي التقفها **كانط** لاحقا مدمجا إياها في نسقه القائم على تبرير الألوهية كمسألة ميتافيزيقية نظرية مجردة من خلال الأخلاقية. فإن كان **كانط**يعتبرالدين المبني على اللاهوت وحده (معزولا عن الأخلاق والأفعال)، مجرد أبواق للتخويف ومشاريع ونوايا توجهها فكرة الثواب والعقاب، فإن **روسو** كان قد أسس التدين الحقيقي على الضمير الفردي القائم على الحساسية والشاعرية

(23) جان جال روسو: دين الفطرة (أو عقيدة القس من جبل السافوا)، ترجمة عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الاولى، 2012، فقرة113-121، ص91-96.

السابقان على الذكاء والتعقل الإنسانيين[24]. وتركيب الدين الطبيعي مع الديمقراطية التي تكرس الحرية والتربية العقلية التجديدية الدنيوية، هو الذي ساهم في تأسيس مفهوم العلمانية في الثقافة الغربية. على اعتبار أن العقلنة هي مفتاح توضيح حقيقة الدين كعلاقة بين الإله والإنسان، وأيضاً جوهر الحكم السياسي كعلاقة بين الإنسان والإنسان.

من هذه الأعمال التنويرية النموذجية، والتي لا تغطي كل الإسهامات المنجزة في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث. يمكن أن نستجمع جملة من الخصائص التي نقلت الوعي الأوروبي من المدرسية والتبعية والتخمة الدينية المسيطرة إلى الإنتاجية الفكرية والاستقلال في الأحكام والتقليل من جرعة التدين اللاعقلاني، مما يعرف بالتنوير، والذي مهد السبيل إلى العلمنة كفصل للديني عن السياسي، أو فصل الدنيوي الزمني عن الديني اللا-زمني المطلق، فيما يلي:

- توجيه الفكر البشري إلى العالَم أو الدنيا، بما هو حقل للزمني والمتغير والنسبي المتطور دوما دون كلل. وهنا نجد مدلول المطابقة في الكلمة الرومانية "موندوس" التي تدل على العالم الراهن والواقعي، في مقابل عالم العبادة الروحية المتجهة إلى السماء والألوهية وحدهما، والانفصال عن جزئيات المتغيرات الزائلة. ومن هذا المدلول نجد **نيتشه** يتحدث عن الروح الثقيل، بما هو روح أرضي محب للأرض منجذب لها، في مقابل الروح الخفيف الذي يتوجه إلى السماء بسب خفته. يقول في الكتاب الأول من **زرادشت**: "إن الفضيلة التي أحبها فضيلة أرضية (...) إن الإنسان الراقي هو معنى الأرض، لذا يجب أن تظلوا أوفياء للأرض le surhumain est le sens de la terre"[25] لذا بالمرادف الدقيق للعلمنة في هذا السياق

(24) Jean-Jacques Rousseau: Julie ou la nouvelle Héloïse, édition illustrée, France, 1968,sixième partie, lettre VII,pp 662-674.

وإمانويل كانط: تأملات في التربية، مرجع سابق، ص76.

(25) Friedrich Nietzsche: ainsi parlait Zarathoustra (un livre pour tous et pour =

هو "الدَنْيَوَة" على حد توصيف **ماكس فيبر**. أي تركيز طاقة الإنسان في الدنيا فقط و"نسيان" الآخرة أو العالم المنتظر.

- الفصل بين سلطة الدين وسلطة الدولة بعدما كان موحدان مشكلان قوة جامعة بين الديني والدنيوي أو الزمنى والمطلق، هذه الوحدة التي ألّبت رجل الدين والدولة ضد الشعب من خلال حكم مركز السلطات. ويعتقد الدكتور **محمد أركون**، أن العلمانية في العالم الغربي -من هذا المنظور- متأتية من الظروف التاريخية والسياسية التي رافقت رسالة السيد المسيح. يقول **أركون** في إجابته عن السؤال الثالث المصاغ على الشكل التالي: هل الفصل الذي تم بين الكنيسة والدولة في العالم الغربي وولّد الإيديولوجيا العلمانية، يجد أصله في التفريق الموجود في الأناجيل، وبالتحديد في تلك العبارة المشهور: ما لقيصر لقيصر، وما لله لله ؟موضحا الحيثيات التاريخية في أرض فلسطين وروما: "كانت فلسطين في زمن المسيح تحت الحكم الروماني. ومنه، فإن الوسيلة الوحيدة التي يتمكن بواسطتها رجل الدين ممارسة سلطة ما، هي أن يظل أو يبقى على الصعيد الروحي والصعيد الديني ولا يحشر أنفه في السياسة. وبالتالي وقع تمييز بين السيادة العليا والسيادة السياسية (..) فمحمد (الرسول صلى الله عليه وسلم) لم يكن يواجه سلطة مركزية قوية عندما ظهر كما هو الحال بالنسبة للمسيح إزاء الإمبراطورية الرومانية. مما جعل من الممكن أن يقيم دولة تطبق النظام السياسي الجديد (أي الإسلام)"[26]. وهذا يوهمنا أن المسلمين عاجزين عن تكوين علمانية أصيلة في العصر الحالي لأن ظروف ظهور الإسلام تاريخيا تخالف ظروف ظهور المسيحية. لكننا نعتقد على خلاف **أركون** أن العلمنة مشروع يمكن للذكاء العربي الإسلامي إنجازه، بدل الوقوف سلبيا تحت رحمة ظروف الماضي والتاريخ. ويؤرخ عالم الاجتماع

---

personne), traduit par Henri Albert, presses de la renaissance, France, 1958, première = partie, le prologue de Zarathoustra, para 3, p12.

(26) محمد أركون: الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص57 وما تلاها.

السياسي؛ الألماني **ماكس فيبر** MaxWeber لحركة العلمنة التي فصلت الديني عن السياسي كما يلي: "أول من نادى بالتسامح المطلق، وبفصل الكنيسة عن الدولة، ربما كان John Brown وقد حصل ذلك قبل جيل تقريبا من المعمدانية وقبل جيليين من Roger Williams. إن أول إعلان بهذا المعنى، من جانب طائفة المؤمنين هو، كما يبدو، قرار المعمدانيين الإنكليز في أمستردام في عام 1612أو 1613: لا يجوز لرجل القانون أن يتدخل في الدين أو قضايا الضمير لأن المسيح هو الملك والمشترع للكنيسة والضمير"[27].

- العلمانية بماهي لائكية lacit، مخصوصة للسان الفرنسي على غيره. فقد تم استعملها قاموسيا في القرن التاسع عشر من طرف العالم "**فردينان بويسون**" Ferdinan Buisson في القاموس المخصص لمسائل التربية. فكان معناه: "عملية الإصلاح التعليميمن خلال نقله من نطاق الكنيسة إلى تخصص الدولة... وفي سنة 1905 تم الإعلان الرسمي عن الفصل بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة"[28]. وجدير بالملاحظة أن هذا الفصل قد يكون نابعا من الطرف السياسي أو من الطرف الديني، لأن من مصالح رجل الدين أن يستقل عن الدنيوي، والذي يضع أحكام الدين في مآزق لا تنتهي، متأتية من التعارض بين النص الثابت والواقع المتحرك. كما أنه من الممكن أن يكون الفصل بين الديني والدنيوي نابعا من قرار سياسي على اعتبار الصراعات التي تحدثها الطوائف الدينية المتخاصمة دون توقف، وقد يكون هذا هو حال العلمنة الفرنسية في منشئها الأول. لذا كان الأفضل أن تكون الدولة كمؤسسة سياسية محايدة، غير منحازة إلى أي من الفرق الدينية. لكن يبقى سؤال: من فصل الديني عن

(27) ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد على مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، هامش رقم 111، ص 119-120.

(28) رفيق عبد السلام: العلمانية والدين والديمقراطية، مركز الجزيرة للدراسات والدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 21. ومحمد أركون: الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 321.

السياسي ومن استفاد منه؟ إنه سؤال مفتوح على احتمالات عديدة قابلة للبحث أكثر. فقد لاحظ **ماكس فيبر** أن "العلاقة بين الكنيسة والدولة زمن المسيحية الأول كانت ما تزال تجسد المثال الأعلى بالنسبة إلى الصالحيين (هي فرقة بروتستانتية)، لأن نقاء الكنيسة، بالنسبة لهم ولغيرهم من التقويين، كان وحده خارج أي شك. ولكن الكالفينيين (نسبة إلى جون كالفن) في دولة غير مؤمنة أو حتى مسيحية كانوا مجبرين، لعدم توافر الأفضل، على تبني الفصل بين الكنيسة والدولة. كما فعلت الكنيسة الكاثوليكية ذلك في حالة مماثلة"[29]. وهذا التحديد يدل مثلما هو بيّن، أن الفصل بين الدين والدولة كان من طرف رجال الدين ذاتهم من أجل المحافظة على مصالحهم. وإن كان الأمركذلك، فإن العلمانية تعتبر مخرجا تكيفيا للدين من الأزمات التي مر بها في سلسلة التغيرات السياسية والاقتصادية، مما يجعلها ابتكارا من طرف رجال الدين وليس هجوما على الدين ورجالاته كما يعتقد الكثير، خاصة في الفهم الإسلامي المعاصر، بقد ما هو حماية للدين من تغيرات الزمن غير المنتهية.

- العلمانية في السياسة تدل على رعاية الديمقراطية واعادة اعتبارها ثقافة مجتمعية وتربوية تنطلق من القاعدة إلى القمة. وهذا من خلال التنشئة السلوكية على اعتبار الإنسان ومنجزاته المختلفة محل تقدير واهتمام. لذا فالعلمانية تدل أيضاً على الإنسانية بالإجمال، وعدم التمييز بين الثقافات على أساس ديني تعصبي. يقول **أركون** أن الأنسنة نزعة تعتبر الإنسان أكبر قيمة في الوجود، والأنسنة هي أيضاً المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما، وبيئة ما. ثم أن الديمقراطية في جوهرها تدل على تساوي حظوظ المواطنة إن أداءً أو أخذاً، وعدم التفضيل العرقي أو الطبقي أو العقائدي. وهذا

(29) ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، مرجع سابق، هامش 174، ص 130.

عكس الفكر الديني الذي يبجل رجال الكهنوت وخدام المعابد فقط لكونهم كذلك، أي في هذا المنصب. مما يعلي من شأن الدين على بقية شؤون الحياة. والسياسي لا هم له إلا المحافظة على مصالح المواطن الدنيوية، من خلال التنظيم والتخطيط والتنشئة، دون أخذ التوجهات الدينية بعين الاعتبار. إن السياسي في العلمانية أشبه بربان سفينة سياسية، مهمته إيصال هؤلاء المسافرين إلى وجهاتهم بسلامة دون إكراه أو توجيه أو إرغام قسري ترهيبي. مثلما كان يفعل رجال الدين في الأزمنة الوسيطية أين كان الإيمان وبلوغ "الجنة والنعيم" ضرورة على كل مسيحي وإن كان لا يريد ذلك أصلا، فالدخول إلى الجنة ليس موضوع اختيار. في ذلك السياق توحدت سلطة المشرع والمنفذ، مما جعل الكنيسة مسيطرة على النوايا والأفعال على حد سواء.

- العلمانية تدل أيضاً على الارتكاز على العلم والعقل، إنها من الناحية المعرفية علموية وعقلانية على وجه التدقيق. يقول الأستاذ **أركون** الذي اهتم كثيرا بمنشأ العلمانية الغربية درسا وتحليلا ومقارنة: "العلمنة هي موقف الروح أمام مشكلة المعرفة، فالبعض يقول إن الإنسان بحاجة إلى قوة خارجية (فوق طبيعية أي إلهية) لكي تسيره وتسير أموره، والبعض الآخر يقول نافيا "لا"، إن الإنسان قادر بحد ذاته على تسير أموره وحل مشاكله وتشكيل الصيغة الأجمل والأفضل للحياة في المجتمع". والملاحظ أن العلماني هو صاحب الإجابة الثانية، على اعتبار أنه عقل وعلم يؤمن بمبدأ تراكم الخبرات البشرية، إلى جانب مبادئ الروح العلمية متمثلة في الإيمان بالسببية والحتمية والاطراد وانعدام المعجزات... الخ. وإن كانت الثورة الفرنسية سياسية في أصلها، فإن الأثر المعرفي الذي أحدثته هو التقرير أن "العقل قادر بنفسه وبإمكانياته الخاصة على تحقيق التقدم الإنساني"[30]. وبالفعل فالملاحظ حتى اليوم أن العقل الأوروبي

---

(30) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2000، ص 320. =

الذي وعد به الفلاسفة التنويريين والعلمانيون قد حقق الكثير من وعوده، مما يجعل حركة التنوير والعلمنة محل ترحيب وثقة عند غالبية الشعب الأوروبي. والحق يقال أن حركة ما بعد الحداثة بما هي حركة تصحيح ومراجعة قد تمسكت بـ"النسبة المعينة" التي لم يحقق فيها العقل وعوده، لكي تقفز على الحداثة إلى ما فوق الحداثة méta modernit. وفي حقيقة الأمر أن الحداثة بما هي مشروع أوروبي كان موجها من الناحية المعرفية إلى السيطرة على الطبيعة من خلال معرفتها واستغلالها لصالح الإنسان ومنفعته. وهذا على خلاف مبادئ الفكر الديني الذي يركن إلى نوع من الاستسلامية والقبولية تجاه ظواهر الطبيعة التي تفتك بالإنسان دون هوادة ورحمة، فقد كان **فولتير** يقول بجدية غير معهودة مخاطبا الشعب والمثقفين وحتى رجال الدين: "أنا أريد أن أخلصكم من هذا الوحش المفترس (أي اللاهوت الديني) وأنتم تقولون لي: ما هو البديل؟"[31]. فالإنسان، وهذا من القوانين السيكولوجية، يصعب عليه التخلي عن مكسب ولو كان متواضعا، لصالح وعد وإن كان مغريا، فلا يعقل أن يطلق من يديه عصفورا واحدا، إذا رأى عشرة من الأحرار على أغصان شجرة.

قد تبدو خصائص العلمانية والحداثة السياسية والفلسفية والدينية، بما هي ثورة وانتقال من مناخ قروسطي منغلق مظلم مُنمذج التقليد والتعلم والاستماع والاستسلام، إلى مناخ حديثي وحداثي متفتح على العقل واضحا أمثلة التجديد والإبداع الإيجابي من خلال الموقف الهجومي والبطولي تجاه نفسه ومجتمعه وطبيعته الخارجية. تبدو هذه الخصائص متوافقة مع التوجه النيتشهوي الذي ينصب في تيار التجديد والشكوكية الحادة، وفي تيار الدعوة إلى الثورة الجذرية بغية الانفلات من السياجات التي ضربها الفكر الديني المضلل على عقول الناس. كما أنه من الفلاسفة القلائل الذي تفطن إلى

= ويمكن أيضا الاطلاع على مقدمة (الفكر / الحقيقة/ الفلسفة) كتاب "علي حرب" الموسوم بـ: الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الاولى، 1995.

(31) محمد أركون، المرجع السابق، ص 160.

الثقافة ما هي إلاانتقاء وترويض فرضه أناس أقل ما يقال عنهم أنهم فئة الضعفاء المهزومين المرضى، لذا يجب قلب كل القيم قلبا جذريا لاستولاد قيم جديدة تستعيد للحياة والجسد والأهواء مكانتها الطبيعية. إنه من أطباء الحضارة الذي ما فتئ يشخص أعراض الحضارة الغربية مقدما علاجات لإخراجها من المطبة التي بلغها التاريخ الغربي الحديث. لكن الحقيقة أن **نيتشه** بشكوكيته العنيفة وريبه المتفجر، تنكر لقيم الحداثة، وثار على مبادئ العلمانية. لكن هذا التنكر والثورة ليست عملا أعمى شواشي أو خاوصي (من الخاوص أو العماء)، كما أنه ليس بسيطا سطحيا، بل فيه من المنعرجات والمنعطفات ما قد يؤدي إلى دوار فكري وتفحم منطقي. لذا سؤالنا الحالي هو كالتالي: ما قيمة الحداثة والعلمانية في فكر **نيتشه**؟

3 - نيتشه والثورة على الثورة: من العلمانية إلى ما بعد العلمانية

نحن نعتقد أن العلمانية والحداثة بما هما ثورة على نمط معين من التفكير والتقييم والعيش والتنظيم والتدين أيضاً، تعتبران بمثابة ثورة ومنعطف كبير في تاريخ الحضارة الغربية. منعطف من الضخامة بحيث أنه قسم الحياة الغربية قسمين متباينين، إحداهما المرحلة الدينية والثانية هي المرحلة الدنيوية العلمانية. والعوامل التي ساهمت في إحداث تلك الثورة كثيرة جدا، بعضها ظاهر والآخر أقل ظهورا؛ فيحق الحديث مثلا عن:

- الإصلاح الديني اللوثري الذي ساهم توجهه البروتستانتي بصورة معتبرة في نشأة الرأسمالية التي بدورها وجهت الإنسان إلى العالم إنتاجا وتحويلا وانتفاعا. .. الخ، إذ لا يمكن إنكار العلاقة بين العلمنة والرأسمالية والبروتستانتية. وهذه المسألة هي التي تكفل **ماكس فيبر** بتبيانها وإظهار تفاصيلها النسبية في مؤلفه الأشهر the Protestant Ethic and the spirit of capitalism.

- الحداثة الغربية في جميع جوانبها؛ مثل العقلانية الديكارتية التي استبدلت التقليد المدرسي المسيحي بالمنهج الشكي. والتجريبية البيكونية التي بدورها وجهت الفكر نحو الطبيعة من أجل استغلالها، معتبرة المعرفة

قوة بعدما كانت تعتبر حكمة تأملية. وروسو من بعد عندما أعلن الديمقراطية نظاما يعبر عن الإنسانية والحرية، مثلما عقلن الإيمان بأسئلة جريئة، أثرت في تحديد **كانط** للأنوار باعتبارها جرأة في استعمال العقل. وأحكام **فولتي** (هكذا يسمي **نيتشه فولتير** تدليلا له واعترافا بجميله الفلسفي) الساخرة، التي كسرت هيبة رجال الدين العبوسين. كما أن فلسفة **هيجل** قد واصلت وأكملت الحداثة من خلال التهليل بالحرية كمسار إنساني اكتمل في ألمانيا، والعقلانية التي سيطرت على التاريخ إن بخبث أو بصفاء طوية. . . الخ.

- الثورة الفرنسة 1789 التي أصبحت رمزا كونيا للتحرر في أعلى مستوياته، متجاوزة الحدود القارية الضيقة، لتكون نموذجا للديمقراطية والأنسنة والمواطنة والعلمنة أيضاً. من خلال شعارها الثلاثي البرّاق:

حرية/أخوة/عدالة. ثورة اقتلعت قلعة الظلم والاستبداد الملكي (لويس 16 الذي أعدم سنة 1792) مؤسسة في موقع الباستيل بدائل من حرية ومساواة وتقدمية وكرامة وعقلانية، وديمقراطية. . . الخ.

إن ما نعتبره نحن إنجازا مشرقا وبطوليا من طرف هؤلاء الفلاسفة السابقين. والحوادث التاريخية التي صنفت من بين الأحداث الجسام الفارقة، كل ذلك يقلبه **نيتشه** قلبا كليا مبينا جانبها المظلم وزلاتها غير الظاهرة. إن المنظور النيتشهوي- والحقيقة أن فكرة المنظور عنده تعتبر بديلا للحقيقة بما هي مطلب فلسفي عتيق -، ونظرا لتميزه وفرادته، يقلب المعتقدات التاريخية والفلسفية قلبا معه يتغير حكمنا على الفلاسفة والأحداث تغيرا ينتج فهما مستجدا وثوريا في بعض الحالات. وسوف نأخذ بعض النماذج في نقاط منفصلة ومختصرة، آخذين بعين الاعتبار موقف **نيتشه** من الدولة والدين (باعتبارهما المصطلحات المكونة لفعل العولمة في ذاتها) ثم بعد ذلك نبحث جدوى الفصل بينهما:

أ - موقفه من الحداثة:

يجب أن ننوه بدراستين قدمتا حول موقف **نيتشه** من الحداثة، الأولى ظهرت سنة 2005 تحت عنوان "نيتشه ونقد الحداثة" للمفكر التونسي **نور**

الدين الشابي. أما الثانية فظهرت سنة 2008 بعنوان قريب وهو "نقد الحداثة في فكر نيتشه" للدكتور المغربي **محمد الشيخ**. ولئن كانت الدراسة الأولى سابقة زمنيا، فإن الدراسة الثانية كانت أعمق من خلال اعتمادها على القراءات المصدرية فقط، وورودها في سياق أوسع يتمثل في دراسة الحداثة كحركة فكرية أوروبية تأسست أولا عند **هيجل** وصولا إلى **هيدجر** مرورا **بنيتشه** والهيجليين الكثر.

وبالإجمال فإن **نيتشه** من الفلاسفة القلائل، في زمانه، الذين تشككوا في نتائج الحداثة الناتجة عن مبادئها. وسبب ذلك هو فرادة "المقياس النيتشهوي" وتميزه عن بقية المقاييس المعهودة. وقد لاحظ **محمد الشيخ** في دارسته المشار إليها أعلاه أن **نيتشه**قد عمل متفردا على طرح سؤالين صادمين على العصر الحديث هما:

1 - ما قيمة العالم الحديث؟ وإلى أين يتجه؟ أهو يسير نحو الاندحار أو نحو اكتماله؟

2 - ما قيمة الإنسان الحديث؟[32]

والذي توصل إليه **نيتشه** من خلال السؤالين، يعتبر أول تشكك في قيم الحداثة. على اعتبار أنه مال إلى اعتبار الحداثة مرض وقد برهن على ذلك، والإنسان الحديث كذلك مريض من عدة جوانب. لذا شعر **نيتشه** أن مهمته بالتحديد إلى علم الطب والتطبيب أقرب منها إلى مهمة الفلسفة والتنظير. لذا عمل **نيتشه**- على حد تعبير **محمد الشيخ** الجميل جدا - على "تطبيب" قيم الحداثة، و"مداواتها"، وحريصا، في الوقت نفسه على "الاستشفاء من عضة الهيغيلية". ولو أردنا استجماع المواضع التي ذم فيها **نيتشه** الحداثة والمحدثين لأطال الحديث جدا، لذا سنكتفي بالإشارة ذكرا وتحليلا واستنتاجا إلى أهم المواقع فقط:

- يقول **نيتشه في** "إرادة الاقتدار" أن الفلسفة الحديثة دون تحديد أو تمييز وبالإجمال، قد فقدت البراءة التي كانت تتميز بها الفلسفة،

(32) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص37.

خاصة في القدامة الإغريقية التراجيدية. هذه البراءة تم استبدالها بنزعات تثير الريب والحذر، لأنها لا تخدم البراءة الأصلية للفلسفة التي درست الوجود وفهمته أحسن فهم. فالشكوكية الديكارتية التي طالما تم تمجيدها، هي في الحقيقة تخفي الكثير من المغالطات المتعلقة بوهم الذاتية، كما أن مراميها العقلية تثير الكثير من الأسئلة لأنها تلغي الحسية والجسد... الخ[33]. وفي "المسافر وظله" le voyageur et son ombre الذي يحتل الجزء الثاني من كتاب "إنسان مفرط في إنسانيته"، يتشبه **نيتشه** بأحد الفلاسفة الإغريق-وهو الفيلسوف المعاصر المتأغرق بامتياز ودون أي منافس معتبر- المعروف بديوجين الكلبي، لكن **نيتشه** حور التسمية فجعل نفسه "ديوجين الحداثة". فإذا كان ديوجين اليوناني يحمل مصباحا في وضح النهار باحثا عن الرجال الأفاضل، فإن **نيتشه** أخذ المصباح باحثا عن قيم القوة والرجولة في الحضارة الحديثة دون جدوى. يقول متسائلا متهكما على الطريقة السقراطية: "قبل البحث عن الرجل علينا أن نجد المصباح. فهل يجب أن يكون مصباح الكلبي". ويواصل في الجزء الثاني من إرادة الاقتدار: "البحث في الروح الحديثة وفي كل ثناياها، هو مطمحي، وهو أيضاً ما عذبني وجعلني سعيدا في نفس الآن"[34]. والسبب الذي دفع **نيتشه** لرفض الروح الحديثة سواء جانبها الفلسفي أو الديني أو الأخلاقي هو مقياسه "الحياتي أو الأرضي". فإذا كان عصر ما مرتبط بالقوة والحياة والوفرة، فهو في هذه الحالة مطابق للمقياس الكلاسيكي أو القدامي أو الأرستقراطي، لكنه إذا تحلى بقيم مخالفة فهو عصر متنكر للحياة ومناقض مع النماذج السابقة. والانحطاط الذي أصاب الحياة الحديثة

---

(33) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance, tome I, Op.cit, para 141, p61.

(34) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الثاني، مرجع سابق، فقرة 18، ص 123. وأيضاً

Friedrich Nietzsche: la volonté du puissance, tome II, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, Paris, 1995, livre III- le nihilisme vaincu par lui-même, para 368, p137.

يتمثل في "الفقر الذي يصيب الحياة، والرغبة في الموت التي تسود، والضيق بالوجود والتعب منه".

- كل الحوادث الجسام التي نعتبرها مركزية في الأزمنة الحديثة والتي مهدت للعلمانية بشكل أو بآخر، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، هي في الحقيقة امتداد للمسيحية باعتبارها ديانة المرضى بامتياز. فالثورة الفرنسية مثلا، وهي الثورة التي مهد لها **روسو** حسب تقرير**كارليل** في أبطاله[35]. تعتبر تمظهرا مخادعا لمبادئ الديانة المسيحية التي تحتقر الجسد وتهفو إلى مدينة الله السماوية مُعرضة عن مدينة الأرض والأناسي الأقوياء. فلسفة **روسو** لا تختلف عن المسيحية في افتراض خيرية الإنسان الأول بما هو قريب من الطبيعة والله. فشعارهاالثلاثي لا يحمل إلا الدعوة إلى الضعف والمساواة التي هي شعار الضعفاء التافهين. و**روسو** ذاته ليس إلا منحطا نمطيا، إنه يمثل الرجل الأقل رجولة من بين كل الفلاسفة، على اعتبار أنه مسيحي مضمور من خلال ترويجه لمفهوم الديمقراطية المشؤومة. إن **روسو** والثورة الفرنسية معا عملا على دنيوية الأفكار المسيحية، وهي أفكار لا تستحق أن يدافع عليها مفكر أو يثور من أجلها شعب بأكمله. يقول **نيتشه** أن المساواة بين الناس هي أكبر أكذوبة تم ابتداعها من طرف العقل الإنساني، والأكيد أن مصدرها ليس كامنا في القدامة الإغريقية أو الحضارة الرومانية التراتبية اجتماعيا، لأنها قائمة على مبدأ التفاوت والتميز بين المعادن البشرية. بل مصدرها الحقيقي هو المسيحية التي عملت ولازالت تعمل على إقرار مبدأ تساوي الناس أمام الإله L'gale valeur des hommes devant Dieu[36].

- وهذا ما يجعل تقدم المحدثين على القدامة الإغريقية مجرد أقصوصة مضحكة، لأنهم بالأحرى أكثر انحطاطا وتراجعا عن قيمهم الدنيوية

---

(35) توماس كارليل: الأبطال، ترجمة محمد السباعي، مكتبة مصر، ص 178.

(36) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, tome II, Op.cit, livre III, para 698, p 250.

والاقتدارية. فالثورة الفرنسية كانت ثورة العبيد وثورة القطيع على المتفردين والأقوياء، وليست إطلاقا ثورة أسياد. إذ ليس ثمة فرق بين إنجيل الثورة وهو وعلى التحقيق كتاب **روسو**، وإنجيل الفقراء المرضى وهو بالتأكيد إنجيل المسيح. فنقطة اشتراك **روسو** والمسيح تتمثل في أنهما من النمط الأنثوي المفتقر إلى قيم الرجولة والقوة، فقد أشاعا قيم الأنوثة وجعلوها نموذجية ومطلوبة. وما مطلب الديمقراطية الذي يدفع الناس إلى الثورات، سوى تحقيق المساواة المسيحية. فالثورة المسيحية هي آخر أكبر ثورة للعبيد. هكذا ثار **نيتشه** على الثورة الفرنسية في "إرادة الاقتدار" و"في ما وراء الخير والشر" و"الأونتي-كريستو".

- إن الإصلاح الديني الذي قاده القس البروتستانتي **مارتن لوثر**، والذي بجله المحتجون معتبرين إياه أب الديانة الدنيوية التي تشجع على توجيه النظر إلى الأرض، والتي صححت انحراف المسيحية الحقيقية. والذي أثر على تكوين النزوع الرأسمالي الممجد للعمل والانتفاع من الحياة من خلال تمجيد الكسب والعمل... الخ. هو في منظور **نيتشه** أحد المنحطين المبشرين بالديمقراطية، يقول **نيتشه** في أحد الشذرات المطبوعة بعد وفاته: "إن النماذج التي تمثل الديمقراطية هي على التحديد أربعة: سقراط، والمسيح، ولوثر، وروسو".

Les quatre grands démocrates Socrate Jsus-Christ Luther Rousseau.

- إنهم جميعا أنماط إنسانية منحطة إلى جانب دناءتهم الأكيدة"[37]. والسبب يعود إلى كون الديمقراطية هي الوريثة الأكثر شعبية وانتشار للديانة المسيحية، فهي مسيحية سياسية، مما سمح بتوحد السلطة السياسية بالسلطة الدينية دون دراية الشعب. والسبب الذي دفع **نيتشه** لإرذال **لوثر** والمهمة الاحتجاجية التي نفذها، هو أن **لوثر** بإصلاحه

---

(37) Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes -automne 1887-mars 1888, traduit Pierre Klosswski, éditions Gallimard, Paris, 1976,para 9[25], p 26.

أيضا فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، فقرة 202، ص 148-150.

قد أحيا المسيحية بدل القضاء عليها. لقد كانت المسيحية في القرن الخامس عشر آيلة للزوال والفناء بسبب عدم امكان استمرارها، لكن **لوثر**ظهر كالبطل وأنقذها من خلال إصلاحها. وهذه هي خطيئته الكبرى والأصلية. وبالتالي فإن حركة الإصلاح الديني يمكن أن تعتبر شوطا ثانيا لانتصار المسيحية من خلال عودتها المستأنفة بعد فوزها على يد القديس بولس، فقد عمل القس المشؤوم الذي يدعى لوثر Luther- يقول **نيتشه**- على إعادة نفخ الروح في جسد الكنيسة التي كانت تحتضر، مما يدل أنه قام بإعادة إحياء قيمها المرذولة المتمثلة في "تقتيل الحياة ومحبيها". إن الإنجاز اللوثري باعتباره إصلاحا ألمانيا la réforme allemande بالأحرى يتمثل في "إعادة بناء ورصف صفوف المسيحية" وكان الأجدر به أن يهاجمها بغية تهديمها كلية. ثم أن شعار **لوثر** الموهم بالمعادلة والمساواة بين الناس "ليكن كل امرئ قس نفسه"، هو شعار السوقة والرعاع. وانتهى **نيتشه** إلى أن البروتستانتية ما هي إلا صورة الانحطاط متجسدة في الدين، لأنها سمحت للمسيحية بالمحافظة على وجودها، بل أعطتها دفعة قوة جديدة للاستمرار[38]. لكن لا يجب اعتبار أن موقف **نيتشه** من الحداثة وحركة الإصلاح... الخ من الأفكار التي ظهرت في الأزمنة الحديثة، موقفا سلبيا هدميا وعدميا. فهو رغم انكاره لقيم الضعف والمساواة والنظر، إلا أنه يقدم البديل المتمثل في الجمالية. فالفن دالة القوة والصحة والعلو والعظمة، والإحساس بالسكرة والنشوة الذي يتولد عن الفن إنما هو ترجمة لفيض القوة. بينما التقبيح والتشيين يدل على انحطاط طراز، وعلى تناقض نوازعه وقواه

---

(38) في شأن موقف نيتشه من لوثر والحركة البروتستانتية والنهضة بإجمال، يمكن العودة إلى كتبه التالية:

Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, tome II, Op.cit, para 28, p 24.
Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, tome I, Op.cit, para 428, p 206.

- فريدريك نيتشه: عدو المسيح، مرجع سابق، فقرة 2، ص 26. وفقرة 61، ص 181-182.

على حد تعبير الدكتور **محمد الشيخ**. فكيف يمكن تأسيس إصلاح ديني على مبادئ القس الفاشل مارتن لوثرالفلاح الفض عديم الثقافة بالمطلق؟!

- إن موقف **نيتشه** من الدولة باعتبارها جهازا سياسيا والذي يمثل إحدى طرفي القضية العلمانية الحديثة، لا يختلف عن بقية مواقفه المتريبة والمتشككة. فقد خصص فقرات مؤثرة في زرادشت تبين عيوب المؤسسة الأكثر عراقة في التجمع البشري. فنجده يقول في فقرة عنونها بـ الصنم الجديد: "الدولة هي الوحش المنفر أكثر من بين الوحوش،وهي تكذب بكل برودة، الهدامون هم أولئك الذين ينصبون الشراك للجموع ويسمونهاالدولة. ثم يعلقون فوق هذه الجموع سيفا. إنها تدل على إرادة الموت (. . .) يريد هذا الصنم الجديد (أي الدولة) أن يمنحكم كل شيء شريطة أن تعبدوه. أطلق اسم الدولة على كل مكان يجمع الذين يحتسون السم، هناك حيث تنتهي الدولة يبدأ الإنسان: الإنسان الذي ليس فائضا عن الحاجة (. . .) حيث تنتهي الدولة ترون قوس قزح الإنسان الراقي وجسوره. . . هكذا تكلم زراردشت".

Là ou finit l'état, là seulement commence l'homme qui n'est pas superflu... Là ou finit l'état, regardez donc, mes frères! Ne voyez-vous pas l'arc-en-ciel et le pont du Surhumain... Ainsi parlait Zarathoustra.[39]

- هنا نلمح الحساسية النيتشهوية المفرطة من الجهاز الذي طالما عمل على تنميط العقول وتدجين الإنسان من خلال فرض نموذج ثقافي وتعليمي متماثل. الدولة التي ترفض الاستثناء والتفرد والتمييز، لا يمكن أن تكون مطلب الإنسان المتفوق ولا هدفه الحقيقي. فإن كانت العلمانية قرارا من أصحاب السلطة السياسية، فلا يجب أن نسعد كثيرا، فلا خير يخرج من باب الدولة باعتبارها صنما كبيرا وجديدا. إن الدولة ما هي إلاامتداد للكنيسة، لأنها تقوم على مبدأ "الإيمان". فقد نقلت الإيمان بالله إلى موضع

---

(39) Friedrich Nietzsche: ainsi parlait Zarathoustra (un livre pour tous et pour personne), Op.cit, De la nouvelle idole, p 44-46.

دنيوي مشبوه وهو الإيمان بالدولة ذاتها. فآليات الدين والسياسة متشابهة حد المطابقة.

- موقف **نيتشه** من الدين بالإجمال، موقف قلق وغامض ليس ظاهر المعالم. إذ يمكن أن نعثر على أحكام متناقضة حول قيمة الدين وماهيته. وهذا ما يزيد موقفه من العلمانية شبهة على شبهة. يعتقد **نيتشه** أنه "من العار أن يبقى إنسان اليوم معتنقا الديانة المسيحية"، على اعتبار أنها ديانة التفقير المنهجي للحياة والقوة. وما يظهرلنا أنه فكر مضاد للمسيحية ما هو في النهاية إلا امتداد لها بصورة أقل بروزاً ووضوحاً، فالاشتراكية مثلا بوصفها فلسفة ملحدة كما يعتقد الكثير، ما هي إلا يسوعية دنيوية أو مسيحية مؤرضنة، يقول **نيتشه** إنها دنيوية للمسيحية أو تسويغ أرضي للمسيحية السماوية. فإنه لا غرابة إن كان **روسو** مسيحيا بهذا المعنى، وذلك بسبب حبه للفقراء والنساء وقوله بسيادة الشعب والثورة الفرنسية ذاتها استمرار للمسيحية[40]. فالمسيحية أخطر وأوسع أثرا مما نعتقد، فلها تمظهرات متعددة، إنْ في الفلسفة أو السياسية أو حتى في الإصلاحات الدينية الثائرة المحتجة.

- وإن حدث أن وجدنا **نيتشه** يشيد بديانة ما، فإن الحالة هذه لا تحصل إلا إذا استجاب الدين لمعايير ومقاييس التراتب والقوة والرجولة... الخ من الصفات الإغريقية-الرومانية التي تجسدت في تدينهم الوثني المحبوب عنده، حبه للأرض والجسد والحركة والرقص. وبالفعل فإننا نجد **نيتشه** يتحدث مادحا صفات التدين الإسلامي القائم على حب الحرب وحب القدر amourfati والفروسية المجسدة في شخصية النبي محمدوجنده الشجعان. وهناك نص مهم **لنيتشه** في الجزء الثاني من "إرادة الاقتدار"؛ فيه يقبل وجود الله لكن بشروط مرتبطة بكون الله تعبرا عن إرادة القوة فقط. يقول أن الإمكان الوحيد للحفاظ على فكرة الإله في زمن ما بعد الحداثة وما بعد العلمانية (نيتشه في الحقيقة لم يستعمل مصطلح ما بعد الحداثة، رغم ذلك نجد إشارات نادرة وفجرية إلى مفهوم الحداثة القاصية بما هي

---

(40) Friedrich Nietzsche: la volonté du puissance, tome I, Op.cit, para 435-436, p 209-210.

حداثة فائقة أو ما اصطلح عليه ما بعد الحداثة)، هي عدم اعتباره قوة فاعلة مؤثرة في مصير الإنسان والطبيعة، بل اعتباره بمثابة الحالة القصوى للقوة أو النقطة العليا في تطور إرادة القوة أو الاستقواء، مما يجعله مشرعا ونموذجا للإنسان الأقوى. هنا فقط تغدو فكرة الله موضوع عبادة وقبول واستقبال.

Eloignons du concept de Dieu la bont

Dieu est la puissance suprme[41].

- نعثر على نص لنيتشه نادر التكرار في موضوع العلمانية والعلاقة بين الدين والدولة بصفته نصا مباشرا، عنوانه "الدين والحكومة". فيه يقول واصفا العناصر غير الظاهرة للعامة في العلاقة الحقيقية بينهما: "طالما عرفت الدولة، أو الحكومة بالضبط، أنها تحتفظ تحت وصاية جمهور أصغر mineure، وطالما وزنت مسألة معرفة إن كان عليها أن تحتفظ بالدين لنفسها أو أن تلغيه، فإنه يكون من المحتمل جدا أن تقرر الإبقاء على الدين. لأن الدين يضمن طمأنينة النفس في مرحلة الإحباط، مرحلة الحرمان والرعب والريبة، أي في المرحلة ذاتها التي تشعر فيها الحكومة بأنها عاجزة عن فعل أي شيء، بشكل مباشر لكي تخفف الآلام المعنوية للفرد[42]. في هذه الحالة، وكما هو ملاحظ، فإن الدين يتحول إلى "حقنة تعزية أو عزاء". ويمكن الجزم، وبالنظر إلى الوقائع التاريخية أن الحكومات التي تعرف سيكولوجية الجماهير، قد لجأت ولو مرة واحدة على الأقل إلى هكذا حيلة نفسية من أجل تبرير الأخطاء المرتكبة، أو التقصيرات التي وقعت فيها. مما يدل أن الديني والميتافيزيقي أصبح سلاحا في يد الإنسان (الحاكم) ضد الإنسان (المحكوم). فإن كانت الثورة على تقصير الحاكم أمر وارد ومقبول بالنسبة للشعب المتدين وهذا ما حدث فعلا، فإن الاحتجاج ضد الله أو تصاريف القدر، هو من المسائل المستبعدة بالنسبة له.

---

(41) Friedrich Nietzsche: la volonté du puissance, tome II, Op.cit, livre VI, para625, p 463-464.

(42) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته - كتاب العقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء- بيروت، 1998، فقرة 472، ص205.

تواصل الآلة الريبية النيتشهوية في كشف بواطن العلاقة بين الديني والسياسي، محللا موضحا أكثر من ذي قبل: "فضلا عن ذلك فإن الدين يضمن، حتى في حالة الكوارث العامة التي لا يمكن تفاديها ولا علاجها رأسا (مثل المجاعات، والأزمات المالية، والحروب)، يضمن موقفا هادئا، ترقبيا، وواثقا، من طرف الجمهور. حيثما تكون أخطاء الحكومة، المحتومة أو العرضية، أو الأثار الخطيرة لمصالح سلالية (أي متعلقة بالسلالة الحاكمة dynastique) واضحة لعين الإنسان المتبصر وتهيئة للتمرد، فإن الآخرين الأقل تنورا سيعتقدون أنهم يرون وراء ذلك يدا إلهية وسيخضعون دون تبرم لأوامر الفوق"[43]. طبعا فمقصود **نيتشه** بـ"الفوق"؛ ليس فقط القدرة الإلهية بما هي قدرة مطلقة مفارقة ومهيبة، بل أيضاً ترتبط بالذات الملكية أو الأميرية بوصفها "فوق" الإرادة الشعبية ذكاء وعقلانية وعرقا... الخ. والحق أن اختلاط الحكم الإلهي بالحكم الإنساني ليس من المسائل الجديدة على التحليل السياسي أو الفلسفي. فطالما اعتبر الحاكم أو الملك أو الإمبراطور ممثلا لإرادة الإله، أو هو ذاته الإله في بعض الحالات. وهذه الشبهة السياسية التي تعمل على تبرير الخطأ الإنساني بالتدخل الإلهي، تُراهن على تصديق الغالبية من الشعب، باعتباره أقل عاقلية وتبصرا من الطبقة المتفطنة. وهذا ما يعلل تركيز الألة الجاسوسية على الطبقة المثقفة والمتعلمة بوصفها طبقة يسهل عليها كشف ألاعيب السياسة والدين المتآمرين. وفي سياق هذا التحليل لايسعنا إلا أن نستذكر ملاحظات "**ماكيافيللي**" الثاقبة في كيفية توظيف الأمير للدين في خدمة مصالحه ومشاريعه، أو طريقة تصرف الحاكم على قاعدة "أن صالح الدولة هو الذي يجب أن يكون مبدأ تصرف الحكومة". يقول ممنهج علم السياسة: "أن مظاهر التدين قد توصل صاحبها إلى السلطة (ونحن نُضيف أنها تساهم في ديمومة سلطته أو قوتها أو حتى ضعفها أيضا)الإمارة الكنسية تسيرها قوة عليا لا يرقى إلى إدراكها العقل البشري (...) يجب أن يتظاهر الأمير، على الأخص، بالرحمة والوفاء والإنسانية والنزاهة والتدين (...) الجميع يرون مظهر الأمير، لكن القليلون

(43) فريدريك نيتشه: المرجع السابق، الفقرة نفسها، الصفحة نفسها.

هم الذين يستطيعون إدراك حقيقته"[44]. ومما هوبيّن وواضح أن الدين كان دوما أورغانونا سياسيا ناجحا في أعظم الحالات، وهذه الملاحظات تجعل **نيتشه** مفكرا واقعيا في تحليلاته، وواقعيته لا تقل عن تلك التي تحدث بها **ماكيافيللي**.

لكن قد لا يحدث دوما وفاق بين ممثلي السلطة الدينية وممثلي السلطة الدنيوية. وفي هذه الحالة تشتد المخططات والدسائس أو حتى التسويات من أجل حفظ النظام والتواطؤ بين السلطتين ضد الشعب المنهوك في تلبية متطلباته. يقول **نيتشه** مُبينا الحالات الاستثنائية وكيفية حدوث التسويات السرية "العفنة" في كواليس استعباد الشعوب وإذلال الجماهير: "باستثناء الحالات النادرة التي لا يتوصل فيها رجال الدين إلى اتفاق على الثمن مع السلطة العمومية ويدخلون معها في صراع. وعادة ما تعرف الدولة كيف تصالح الكهنة لأنها تحتاج إلى فنهم الشديد الخصوصية والسري في مجال تربية النفوس (والأصح هو تدجين النفوس، وفي مقامات أخرى يتنبه **نيتشه** إلى الفرق بين التربية والتدجين بوصفه انتخابا موجه لمصلحة المجتمع فقط)، ولأنها تعرف كيف تقدر الخُدام الذين يتصرفون ظاهرا وظاهريا باسم مصالح مغايرة تماما لمصالحها هي. لا يمكن لأية قوة، حتى في أيامنا هذه، أن تصير "شرعية" دون مؤازرة الكهنة لها"[45]. وهنا نصل إلى المبدأ السياسي البراغماتي القائل بأن الوسيلة ليست ذي بال بالنظر إلى النهايات. والتعايش بين الديني والسياسي ليس قط تعايشا حميميا، بل هو موجه من أجل تحقيق تواصلية مصلحية لكلا الطرفين. مما يعني أن تدين السياسي مجرد أكذوبة لا تقل عن أكذوبة تَسيُس رجل الدين واهتمامه بتنظيم المجتمع.

---

(44) نيكولو ماكيافيلي: الأمير - خطاب في تدبير الحكم، ترجمة عبد القادر الجموسي، مطبعة الكرامة - دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2004، الفصل8، ص 55. الفصل 11، ص65. الفصل 18، ص 95. أيضا:

Paul Hazard: La pensée européenne au XVIII Siècle - de Montesquieu à Lessing, Librairie Arthéme Fayard, France, 1963, p 174.

(45) فريدريك نيشته: إنسان مفرط في إنسانيته، ج 1، مرجع سابق، فقرة 472، ص205.

وفي حال كون الدين وسيلة في يد الحكومة بما هي جهاز تنفيذي مشخص للدولة، فإن شعورا بالتسامي ينتج عن ذلك، يجعل الحكومة أو الدولة تعتبر نفسها أعلى من كل الوسائل باعتبارها أهدافا ونهايات التجمع السياسي بالكامل. لكن مشكلا سيظهر في المجتمع الديمقراطي بخاصة. ويكشف **نيتشه** هذه المفارقة في كون الدولة هدف الدين ووسيلة الشعب كما يلي: "لكن ما عسانا نقول الآن وقد بدأ تصور فكرة الحكومة هذا المغاير تماما، والذي يدرس الدول الديمقراطية، يفرض نفسه؟ هل نقول أننا لا نرى فيه سوى أداة لإرادة الشعب (. . .) هنا لا يسع الحكومة إلا أن تتخذ من الدين نفس الموقف الذي يتخذه الشعب منه"[46]. فالفرق واضح بين المجتمع الديمقراطي العارف والمثقف والمستنير التقدمي المفتوح، وبين المجتمع الذي يحكمه الاستبداد باعتباره مجتمعا مغلقا تقليديا محافظا رجعيا بطريركيا. ففي حالة الديمقراطية تكون قيمة الدين نسبية غير متجانسة، وقابلة للنقاش والعقلنة أكثر فأكثر. لكن ما نتيجة ذلك؟ حتما ستكون النتيجة اعتبار الدين "مسألة شخصية أو شأنا فرديا أو قضية ضمير". وهنا تكون العلمنة هي مصير المجتمع الديمقراطي بصورة شبه ضرورية، فقدر المجتمع الديمقراطي أن يكون معلمنا يوما ما. لذا نجد **نيتشه** يستنتج أن "تحرير الخاص هي نتائج التصور الديمقراطي للدولة" مما يدل على أن اعتبار التدين مسألة شخصية هو مبدأ وليد من دمقرطة المجتمع دمقرطة سليمة وكاملة وأصيلة، لكن صعوبات وصراعات كثيرة تنتج بين الفئات والطوائف في ذلك المجتمع، مما يدل على أن علمنة المتجمع بمثابة ولادة عسيرة قد تؤدي إلى العنف والقتل والتقتيل، وما تقدمه لنا حوادث العلمنة الفرنسية إلا مثالا مؤلما على ذلك. وهذا يجعلنا نتفهم قرار الحكومة (أو الدولة) الفرنسية في موقفها الوسطي الموضوعي من كل دين ومن كل فرقة من فرق المسيحية. وفي نهاية الفقرة يوجز **نيتشه** نظريته في حركية العلاقة بين الدولة والدين على المنوال التالي: "إن مصلحة الحكومة في دورها كوصية ومصلحة الدين تسيران يدا في يد بحيث أنه بمجرد ما يبدأ الدين في الانحدار تتزعزع أسس

---

(46) فريدريك نيتشه، المرجع السابق، الفقرة نفسها، الصفحة نفسها وص206.

الدولة. إن الايمان بنظام إلهي في الشؤون السياسية، بسر في وجود الدولة، لهو تفكير ذو أصل ديني: إذ زال الدين فستفقد الدولة، بزواله، حتما حجاب إيزيس القديم الذي يغطيها، ستكف عن إلهام الإجلال. إن سيادة الشعب، منظورا إليها عن كثب، ستصلح كذلك لإزالة آخر بقايا السحر والخرافة في ميدان العواطف هذا. ستكون الديمقراطية الحديثة هي الشكل التاريخي الذي يمثل انحطاط الدولة"[47]. ولا نشعر في هذا المقام إلى ضرورة استحضار النصوص التي يقدح فيها نيتشه في النظام الديمقراطي، سواء في بنيته أو أهدافه أو نتائجه. فهي من المسائل الواضحة جدا في هذا المفكر البورجوازي الرجعي المعاصر حسب توصيف النخبة الاشتراكية.

لكننا، ونحن بصدد تحليل تصور **نيتشه** للدولة والدين، فيجب أن نعود إلى أحد المحاضرات التي خصصها لموضوع "الدولة عند الإغريق". فيها يكشف عن تأغرقه بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان ومدلولات عميقة، كما يكشف عن أن ظاهرة الهلّيَنَة لم تكن مؤثرة في العصور القديمة والوسيطية فحسب، بل امتدت لتشمل الفلسفة المعاصرة بعامة والألمانية بخاصة. يقول الفيلسوف الألماني المعاصر المتأغرق (أي **نيتشه**) واصفا الفرق بين تصور الفرد المعاصر للدولة، وتصور الإغريقي لها: "الشيء الذي يفردنا ويميزنا، نحن أبناء الزمن الحالي عن الإغريقيين، هو أننا نمتلك ضربين من التصور، يعتبران بمثابة عزاء أمام هذا العالم الذي يبدو فيه الناس يتصرفون كالعبيد. وهما كرامة الإنسان وكرامة العمل(. . .) العبودية تدخل في ضمن جوهر حضارة ما؛ حقيقة لا تترك أي شك بخصوص القيمة المطلقة للحياة (. . .) لو تبين لنا بأن الإغريق قد هلكوا بسبب العبودية، فمن المؤكد أن ما سنهلك بسببه نحن هو انعدام العبودية"[48]. وكما هو ملاحظ، فإن التصور النيتشهوي لا يختلف مطلقا عن التصور الإغريقي لنظام

(47) المرجع نفسه، الفقرة نفسها، ص207.

(48) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر التراجيدي عند الإغريق ويليه مستقبل مؤسساتنا التعليمية، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2009، المحاضرة الثالثة: الدولة عند الإغريق، ص 210-213.

المجتمع في ظل الدولة-المدينة، فالعبودية هي ركيزة الحضارة والفلسفة والعلم معا. مما يجعل العبيد أو أصحاب الحرف اليدوية مقتنعين بالدور الذي وزعته عليهم الطبيعة وفق مبدأ تفرد الناس بالمعادن، أو ما أسس له **هوزيود** وتبناه **أفلاطون** و**أرسطو** في السياسة والأخلاق إلى **نيقوماخوس**.

يواصل **نيتشه** تصوير موقف المواطن الإغريقي من الدولة كما يلي: "إذا نظرنا إلى الإغريقي وهو في ذروة فنه فإننا لا نستطيع تعريفه مبدئيا إلا بأنه "الرجل الساسي في ذاته"؛ فنحن لا نجد في التاريخ مثيلا للاندفاع السياسي لدى الإغريق، وللتضحية اللا-مشروطة بكل المصالح الأخرى خدمة لغريزة الدولة (. . .) القتل بشراهة إبان الحروب الصغيرة، التعبير عن الانتصار بوحشية أمام جثة العدو المصروع، باختصار تكرار لا يعرف الملل لمشاهدة الصراع والرعب في حرب طروادة، مشاهدة حين نتأملها نرى هوميروس، كإغريقي قح، ينغمس فيها متلذذا بها (. . .)لم تكن الدولة الرقيب السليط، بل رفيق على دروب الحياة . . . "[49]. ولو بحثنا، حسب **نيتشه**، عمن قدم للإغريق ديانتهم وهيكل آلهتها في نظام وتراتب، لكانت الإجابة بأن **هوميروس** هو الفاعل باعتباره حكيم اليونان وملهمهم ومؤسس وعيهم الكلي. مما يدل على أن الدولة الإغريقية التراجيدية لا تفصل بتاتا بين الدين والحياة السياسية، مثلما هو حادث الآن في الدول الديمقراطية بخاصة الغربية. بل على العكس فإن الديني ملتحم بالسياسي، كل طرف يشكل الآخر دون أدنى تنافر أو انفصال. فالملاحم التي رواها**هوميروس** هي ملاحم الديني والسياسي في ترابطهما وتشكيلهما لحياة الإغريقي.

هناك عنصر آخر يضيفه **نيتشه** إلى البنية السياسية-الدينية، وهو العامل الفني الذي لا ينفصل عنهما. فالفن التراجيدي الإغريقي كان بمثابة فلسفة كونية جامعة، تقدم صورة "تشجع على الوجود" على حد تعبير "**تيليش**" وتُشرع للكينونة وسط كون لا-غائي بالمرة. "العلاقة التي نستشعر وجودها الأن بين الدولة والفن، الجشع السياسي والإبداع الفني، ساحة المعركة

---

(49) Friedrich Nietzsche: Sur l'avenir de nos établissement d'enseignement, dans le livre de philosophe, traduit par Angèle Karmer-marietti, édition sigma, p 132.

والعمل الفني، يجعلنا ندرك بأن الدولة، ما هي إلا تلك القبضة الحديدية التي تجبر المجتمع على التطور بالعنف. " هكذا حدد **نيتشه** مهمة الدولة وأسسها غير المنفصلة، فلا تصدع بين القرار السياسي والنظرة الفنية والتقرب للآلهة من أجل النصر. وينتهي فيلسوف القوة مقارنا ما أنتجته فلسفة الأنوار في علاقة الدين بالدولة واستبدال الحزم السياسي بالمشاورات الشعبية الدالة على الضعف والتسيب وطغيان قوة الضعفاء السقيمة المريضة: وبما أن هؤلاء الرجال سيحاولون انتزاع سلطة اتخاذ قرار الحرب أو السلم من بعض الملوك، ليتحكموا بعد ذلك إلى أنانية الجماهير أو من يمثلها، فسيجدون أنفسهم مضطرين للقضاء تدريجيا على ميل الشعوب الفطري للمَلكية. لأجل ذلك سينشرون في كل مكان تصور العالم الليبرالي والمتفائل الذي يستمد عقيدته من فلسفة الأنوار ومن الثورة الفرنسية، أي من فلسفة غير ميتافيزيقية، فلسفة مسطحة ولاتينية، وغير جرمانية[50]. إذن العنصر الميتافيزيقي لا يجب أن يُقتلع من التصور السياسي الحقيقي، لأن فعل ذلك معناه استبدال الديني بالمنافع الأخرى ولتكن منافع المال والاقتصاد، والحق أن منع الحروب في السياسات الحديثة حسب **نيتشه** مرتبط دوما بحسابات واعتبارات اقتصادية خالصة. فالتنظيم السياسي المعاصر لجأ إلى فصل علاقته بالدين، من أجل مغازلة الاقتصاد وخدمته والانتفاع منه. فرجل السياسة المعاصر تنازل عن تدينه لمصالح اقتصادية مغرية، إنهم "المؤلفة قلوبهم" حسب التعبير القرآني. مما يجعل شعار رجل الدولة المعاصر هو "الإيكونومو-قراطية" (حكم الاقتصاد)، بدلا من الشعار الذي رفعه **أفلاطون** وهو "الصوفو-قراطية" (حكم الفيلسوف)، والشعار الذي رفعه **نيتشه** الذي يمكن أن نسميه "بحكم الفن الميتافيزيقي" أو "حكم ميتافيزيقا الفن". وبهذا يكون المجتمع القوي والمثالي - مثلما كانه المجتمع الإغريقي القديم - متكون من ثلاثة عناصر متعضية، ومتخادمة، ومتضايفة هي: السياسة والدين والفن.

---

(50) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر التراجيدي عند الإغريق ويله مستقبل مؤسساتنا التعليمية، مرجع سابق، ص218.

خاتمة الموضوع:

يمكن أن نلاحظ أن موقف **نيتشه** من العلمانية بوصفها لائيكية، يتمثل لنا موقفا قلقا غير مستقيم أو غير مباشر. وهذا يعود في الحقيقة إلى أن مقاييس الحكم النيتشهوي ليست مألوفة، بل استحدث الجديد غير المعهود. إنه المفكر الذي يتحسس أثار المسيحية غير الظاهرة في كل شيء، حتى في الحركات المعادية لها. يمكن أن نفهم، أن **نيتشه** ليس متحمسا لظاهرة فصل الدين عن الدولة كنتيجة لحركة التنوير والعقلانية الغربية. ورغم كون كلاهما (أي الدين والدولة معا) شرا واضحا تجاه الإنسان الأعلى الذي يبغي القوة والاستقواء، فإنه بالأحرى يطالب بتوحيد الدين والدولة من أجل التحضير لحضارة جديدة. لكن أي دين وأي دولة؟

إن كان هناك ذرة من حنين **نيتشه** إلى الدين، كما أراد أن يثبت ذلك **ياسبرز** في كل كتاباته حينما اعتبر إلحادية **نيتشه** موضوع خاضع لأكثر من تأويل أو تفسير، على اعتبار أن رفضه للإله المسيحي كان رفضا نسبيا، فقد كان يبحث عن نمط جديد من التدين فقط[(51)]. فإن حنين **نيتشه** حنين إلى الدين الأرضي الذي يحتفل بالجسد والقوة والعواطف. . . الخ. وإن كان **نيتشه** يتحدث عن الدولة كمؤسسة سياسية بالقبول والتبني فإنه يشترط السياسية الكبرى فيها. ومدلول السياسة الكبرى la grand politique مرتبط بكون الدولة مصدرا للإبداعية والخَلقّية بدل أن تكون مصدرا للتنميط والقطيعية كما هو الحال في الدول الحديثة والمعاصرة. كما يدل أيضاً على التحرر من القومية والعرقية الضيقة. ويجب أن نعترف بأن "التوحيد الأوروبي" المعاصر، هو من أحد نبوءات **نيتشه** التي تحققت بالكامل.

يجب أن نعترف أن صياغة العلمانية بما هي لائكية بصورة واضحة المعالم وبينة الأسس، قد ظهرت بعد موت **نيتشه** ببعض سنوات (بعد وفاته بخمس سنوات، أي من 1900 إلى 1905 وهو تاريخ الإعلان عن الفصل

---

(51) Karl Jaspers: Nietzsche introduction à sa philosophie, traduit par Henri Niel, éditions Gallimard, 1950, p 483.

الرسمي بين الدولة والكنيسة، وبعد حياته العاقلة بأكثر من ذلك بقليل فقد أصيب **نيتشه** بالجنون في نهاية 1888 وبداية 1889). لذا فموقفه من العلمنة كظاهرة محددة لم يكن مستقرا واضحا، بل اتسم بنوع من القلق والاضطراب. ذلك ليس راجعا إلى تأخر الإعلان الرسمي عن فصل الدين على الدولة فحسب، بل أيضاً يعود إلى سعة التحليل النيتشهوي لمظاهر الثقافة الإنسانية. فهو لم يدرس ظاهرة العولمة من الجانب السياسي فقط، أو الجانب الديني فحسب أو العلمي حصرا.. بل من الجانب الحضاري بأكمله، وفي سياق دراسته لظاهرة العدمية وانحطاط الثقافة الأوروبية وأيضاً مستقبلها. مما يجعل موقفه متشذر للغاية من خلال تعدد مقايسه، وتنوع معايير حكمه على الظواهر التاريخية والإنسانية.

يمكن أن نستشف، على وجه الإجمال من "روح الفلسفة النيتشهوية"، أن مشكلة العلاقة الواجب أن تكون بين الديني والسياسي، وهي المشكلة التي رافقت صيرورة التاريخ الغربي دون انقطاع، تنصب في تصوره الإجمالي لمشكلة الحضارة. فرغم أنه فيلسوف مضاد للدين العدمي الناكر للأرض والجسد، ورغم أنه قدح في الدولة الحديثة إلى درجة أنه يقترب من الفلسفة الاشتراكية-الفوضوية النادية بضرورة زوالها وركونها في المتحف الأثرية، ورغم أنه يؤمن بضرورة تجاوز الإنسان لنفسه من خلال خرق النماذج الكائنة. إلا أنه يميل إلى تأسيس ما سماه بالسياسة الكبرى بماهي سياسة إنسانية قائمة على وحدة الديني (الأرضي أو الوثني) والسياسي والفني. والامتعاض من عملية الفصل التي ولدتها حركة الأنوار الحديثة، والتي علمنت المجتمع وصنعت من أفراده آلات سياسية غير واعية. فحتى الاستعانة بالعلماء في تسير شؤون الدولة المعاصرة-ولذا توصف بالعلمانية بمعنى الموقف الموضوعي الصارم من الدين- ما هو إلا إهانة واستعباد لهم.

إذن، وفي سياق الفلسفة عند **نيتشه**. يمكن أن نقرر أنه يرفض أن تكون الفلسفة الغربية قد تطورت خطيا إلى الأمام. بل على العكس من ذلك تماما، على اعتبار أن الانحطاط حدث في البدايات الأولى للحضارة الغربية، وبالتحديد بعد انقضاء فجر الفلسفة الإغريقية بما هي فلسفة فنية أكثر مما هي تأملية، وطغيان الفلسفة النظرية على فلسفة الفن والحياة التراجيدية. وهذا

يعني أن التطور كان انحرافي مرضي أدى إلى العدمية بما هي نتيجة ضرورية لإقصاء طبيعة الإنسان الأصلية متمثلة بالأرض والجسد واستبدالها بالعاقلية المفرطة في عاقليتها. والعلاج لهذا العرض المرضي لا يكمن في مواصلة التقدم، بقدر ما يكمن في إحداث "أكبر العودات" مثلما فعل **أوديسيوس**. عودة من شأنها أن تكون إحيائية أو "تذّكرية" أكثر مما هي ابتكارية، إحياء الوحدة العضوية الإغريقية الأولى بين "الدولة القوية، والفن المشجع، والدين الوثني". وفك عنصر واحد منها من خلال استبعاده، هو فك لعرى حياة نموذجية، إن استطعنا احيائها نكون قد أحيينا ديانة **ديونيسيوس**، وتعاليم **زارادشت**، وحققنا أيضاً مطلب **نيتشه** العزيز.

إن **نيتشه** ليرغب في توحد "الدولة والدين والفن" من أجل صناعة الإنسان الأعلى الذي يوجه البشرية نحو الصحة والقوة والوفرة. عاملا على إحياء الهلينية العظمى، حيث كان الديني والسياسي عندها متكاملان لخدمة النمط الإغريقي النموذجي. مما يعني أن العلمانية التي كانت نتيجة للعقلانية الغربية، لا يمكن أن تكون محمودة في القاموس النيتشهوي نظرا لأنها سلسلة الانحطاط الأوروبي.

الدرب الرابع

مابعد العلمانية أو استنطاق الفهم الهابرماسي للمجتمعات المعاصرة

د. علي عبود المحمداوي*

«إن المنطقة الفاصلة بين الفلسفة والدين هي بالطبع أرض مزروعة بالألغام» - هابرماس، «العلم والإيمان».

«كيف يمكن أن يستمر حتى يومنا الحاضر: إسقاط أو إزالة ما هو عقلاني في علم اللاهوت، ومحتوياته الجوهرية-وفي ضوء التمحيص النقدي الذي لا يقبل النقض للميتافيزيقا- دون تدمير معاني المبادئ الدينية أو العقل نفسه؟»**.

(*) مدرس الفلسفة في كلية الآداب- جامعة بغداد - العراق.

(**) Habermas, Jurgen, Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity,(Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta), Polity Press, 2002, p.99.

مقدمة إشكالية:

هذا هو تساؤل **هابرماس** الذي نضعه إشكالا لمقالنا، أي، كيف يمكن أن ننفي العقلانية عن الدين، ونحن لانزال بالرغم من مناهجنا النقدية لا نستطيع أن نقيل ماهو ميتافيزيقي لدينا (دينيا أو عقليا)؟، ذلك يعني أن التسويغات العقلانية للميتافيزيقا قد تحيل إلى شرعية التسويغ العقلاني للدين، وأن الإزالة لما هو عقلاني في الدين يعني أن جميع المبادئ الدينية ستنهدم. هذا التساؤل والإشكال الأساس الذي يريد **هابرماس** الطواف في رحاب البحث عن إجابات له. وتلك الإجابات حتما ستجره الى مقولات الدين والعلمانية، الدين والحداثة، الدين بين المعتقد والإيمان، الدين والأديان الأخرى. وكل ذلك ما سنبحثه في دراستنا هذه.

ومما سبق، يحاول **هابرماس** أن يظهر الإشكال الملح والمعاصر لوضع الدين في المجتمعات المعاصرة، وما الذي يستوجبه ذلك الحضور والوضع من تأويلات لمقابلاته مع السياسة والثقافة والحالة الاجتماعية. ولأجل ذلك عمد الى أن يجعل من خطاب الحداثة إطاراً يضمن كل من محتوى الدين والعلم، وتلك هي إشكالية أخرى من كبريات إشكاليات العقل الحديث والمعاصر.

يبدأ **هابرماس** بتصدير تصوراته عن وضع الدين، فيقرر وجود حالة الأصولية والتحجرية (التي يمكن وسمها بالأرثوذكسية)، وكما هو الحال في الشرق، في الغرب. فاليهود والمسيح والمسلمون يعانون من المتطرفين. ولذلك علينا أن لانركن لمفهومهم لأنهم يقودون الى حرب حضارات، الحرب التي أصبحت لغتها الصواريخ الحرب العنيفة التي نتجت عنها كبريات الصدمات اليوم، وفي ذلك كله، لايمكن أن نقول: إن العقل يستطيع أن يقدم حيلا وحلولا لتفسير وتغيير هذه السلوكيات، بينما يمكننا أن نعول على التفكير في الأمر[1]. لذلك فنحن لانقصي الآخر الديني لمجرد اختلافه

---

(1) يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة إنسانية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006، ص124-125.

عن موروثاتنا لأن مالديه يوازي ما لدى مجتمعاتنا من التعصب والأصولية. وذلك فتح الباب أمام الحديث عن أمرين: الأول، الدين والعلمانية. والثاني الدين والآخر الديني.

وبخصوص المحور الأول عن علاقة الدين بمن لايمنحه سلطة (العلمنة) هناك تصوران على طرفي نقيض لتصور الحداثة وقطيعتها مع الدين والبردايم القروسطي، وهما[2]:

1 - من اعتقد بأن هذه القطيعة هي استبدال لطرق تفكير وأشكال حياة، بأشكال عقلانية وأسمى من سابقتها بكل الأحوال. (وهذا الفريق يمكن أن نسيمه بالعلماني، أو المؤيد لفكرة العلمانية). وهذا الاتجاه يؤول الحداثة بصورة تفاؤلية تجاه التقدم.

2 - والمنظور الثاني هو لمن اعتقد بأن الحداثة انتزعت ملكية فكرية وبصورة غير شرعية، وبذلك فهي نظرية في الانحطاط، إذ لا أصل أو جذر ديني لها، وهذا هو الاتجاه الديني المتطرف أو المعارض للحداثة.

يعارض **هابرماس**الاتجاهين، ويرى أنهما يمارسان اللعبة ذاتها وهي محاولة هزيمة الطرف الآخر والانتصار عليه، والرؤية من جانب واحد إلى الآخر[3]، دونما الوعي بأهمية المرحلة التاريخية وأثر كل من الفهمين على الواقع المعاصر. ومن ذلك فعلى خطاب الحداثة،وبكل بساطة،أن لا يقولب الدين ضمن البعد الروحي للحياة، فحسب، وتبعده عن الإدارة السياسية للوسط العمومي: بل هي بحاجة الى احتضان، على المستوى الفكري، مكانتها في مجتمع متعدد الطوائف. بمعنى آخر، على الدين مواجهة التحدي المعقد لموقعه إزاء الأديان الأخرى دون تغيير جوهره المعتقداتي. وهذا هو ما يطلق **هابرماس** عليه تسمية "الحالة المعرفية" للدين عند الحداثة[4].

---

(2) المصدر السابق: ص126.

(3) المصدر السابق والصفحة نفسها.

(4) Borradori, Giovanna, Philosophy in a time of terror: dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida,The university of Chicago Press,2003, p.72.

وكان من أبرز ما قدمه **هابرماس** في بحثه "الدين في المجال العام" هو فكرته الجديرة بالثناء التي يقول فيها أن "التسامح أساس الثقافة الديمقراطية وهو مسار باتجاهين دائما، ولهذا لا ينبغي فقط أن يتسامح المؤمنون إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم فحسب، بل إن من واجب العلمانيين غير المتدينين أن يثمنوا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني. وإذا نظرنا من منظور نظرية الفعل التواصلي الهابرماسية نجد أن هذا القول يوحي بضرورة أن نتبنى وجهة نظر الآخر. ولعله سيكون من غير المعقول أن نتوقع أن يتخلى المتدينون بالمرة عن قناعاتهم الراسخة عند الدخول في المجال العام الذي يصير فيه النقاش العقلاني أساس الحوار. ومثلما يؤكد **هابرماس**، فإن هذا الطلب الملِّح لا يمكن طرحه إلا بين أيدي السياسيين الذين يخضعون- ضمن مؤسسات الدولة- إلى الالتزام الذي يقضي عليهم بتوخي الحياد أمام المنظورات العالمية المتصارعة. وقد بذل **هابرماس**، من خلال معرفته العميقة التي تفتح أفقها الواسع على مكانة الدين الخاصة داخل الجدل السياسي العام، جهداً ملحوظاً في توضيح أبعاد التسامح في إطار التعددية الثقافية"[5]، وفي المقال نفسه، يحاول **هابرماس** أن يكشف أن العنف الناتج عن الممارسات والتقاليد الأصولية الدينية، إنما يسوغ لدى تلك الجماعات في كونه موجها كرد فعل في مقابل ما تسببت به الحضارة الغربية، التي تحس بأنها متفوقة عليه، من الجروح والآلام. لذلك نجد عودة للعنف العالمي المضاد على سعي الغرب الحثيث نحو العلمنة[6].

أن يرى الشخص نفسه من خلال عيون الآخرين هو ما أرادته الحداثة من الدين. والشيء الآخر في هذه الحالة هو مواجهة أغلبية الآخرين، من بينها مبادئ الأديان المختلفة والمعرفة العلمية والمؤسسات السياسية. بينما

---

(5) وولن، ريتشارد، «الانعطافة الدينية عند الفيلسوف يورغن هابرماس، هل نعيش في مجتمع مابعد علماني؟»، ترجمة خالدة حامد، .http://www.hekmah.org/portal/

(6) Habermas, J., «Religion in the Public Sphere»,Trans: by Jeremy Gaines, European Journal of Philosophy,Polity, 2006, p.1.

الأصولية هي رفض لكل تلك التحديات، وهي ما وصفه **هابرماس**بـ"كبت الاختلافات الفكرية الرائعة" والعودة الى حصرية المواقف العقائدية لما قبل الحداثة[7]. وهذا التصور هو ما أدخلنا إلى المحور الثاني وهو القبول بالمختلف الديني، ومثلت في ذلك ثقافة التسامح والقبول بالتعددية على أساس الأخلاق الكونية يعد هو المخرج الوحيد لمشكلة العنف والإقصاء التي توجه من طرفي الدينين والعلمانيين. وكذلك تبدو الأخلاق أداة لإدماج العمل السياسي بالعقلانية، بواسطة وجود نوع من الاتفاق بين الايتيقي والسياسي في المجال العام، أملاً في أن يكون هذا المجال مكاناً طبيعياً لإنتاج الإجماع بين المواطنين وبالتالي وحدة السياسي والأخلاقي، وذلك يتحقق حينما تكون السلطة السياسية تحت رقابة ومحاكمة الأخلاق المتكونة من مواقف الأفراد الذين يستعملون العقل استعمالا عمومياً لحل مشاكل الشأن العام[8]. وعليه تكون الأخلاق محوراً لحل الأزمة بين الأصوليات وفي ممارسة عقلنة الفعل السياسي.

1 - الدين والأديان الأخرى، والدين والدولة:

للخروج من أزمة التطرف الديني، والعلاقة النقيضة للدين بالسياسة أو العكس، يجب الانعطاف بمسار الحلول نحو سن معايير مشتركة وتشكيل حس مشترك يمكن أن يوفر مناخاً تسامحياً من جهة، وشرعياً من جهة أخرى، ويمتزج ذلك "الحس المشترك بوعي الأشخاص، طالما هم قادرون على اتخاذ مبادرات قادرة على اقتراف أخطاء وعلى تصحيحها، فهو يؤكد بمقابل العلوم، بنية منظور تخضع لمنطقه الخاص. وبموازاة ذلك فإن وعي الاستقلالية هذه بالذات يتفادى المقاربة الطبيعية، ويبرر المسافة المتخذة تجاه التقاليد الدينية التي تتغذى بمضامينها المعيارية، ومع ذلك يجب أن يحتذيه شكل الذكاء الخاص بالعلم، لأن هذا الذكاء يدعوه إلى التبرير

---

(7) Borradori, Giovanna, Philosophy in a time of terror,p.72

(8) عبد السلام حيدوري، الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان.. هابرماس نموذجاً، تصدير عبد العزيز العيادي، ط1، دار نهى، صفاقس- تونس، 2009، ص.

العقلاني. أما بالنسبة إلى الحس المشترك فقد اتخذ مكاناً في صرح شيد على أسس الحق العقلاني، صرح الدولة الدستورية الديمقراطية، كما أن القانون العقلاني المساواتي له أيضاً أصوله الدينية"[9] وتتخذ السياسة والقانون مشروعيتها من تقاليد دينية، فما يعبر عنه اليوم بالعقلانية القانونية ماهو إلا نوع من تقاليد تشريعية كانت في الدين أصلا، وتحولت فيما بعد لأن تكون علمانية أو دنيوية، ولذلك فعلى الحس المشترك أن يعمل انطلاقا من أرضية الفعل الديمقراطي ويهدف الى تنميته، وذلك يعني أن لانعمل من أجل جماعة إيمانية واحدة بل على شكل من التعدد الصوتي للإيمان والعقيدة، لذلك فعلى العلمانية أن تعمل على كسب وجمع أكثر من رأي والتعامل بنوع من قبول التعدد لمختلف الطوائف الدينية. ولما سبق، يجب على الدول العلمانية أن تأخذ بعين الاعتبار حتى الأصول الدينية لمعاييرها الاخلاقية والعمل على فكرة الفهم المشترك[10]. ولذلك فإن المحافظة على الحريات الأخلاقية نفسها تتطلب علمنة للسلطة السياسية، لكنها تمنع التعميم السياسي للرؤية العلمانية إلى العالم على الجميع. وذلك يستدعي مرة أخرى مشروع التنوير والذي يلقي بظلاله حتى الآن. وسوف يلقي بها في كل الأزمنة. ويمكن الإفادة منه هنا فقط عبر حوار على مستوى العالم، حوار يتمتع فيه المشاركون فيه بنفس الحق في التصويت. وإلى جانب ذلك سيظهر شيء آخر ألا وهو أن جمال الفكر في تعدده واختلافه، ومضات فكرية من كل أرجاء الكون، من الشرق ومن الغرب[11]. ذلك كله على أنه عقلانية كونية جديدة تسمح بالاختلاف الديني وعدم التقاطع منه بقدر محاولة عقلنته وحصر حيزه.

ويُفَسِّر ماسبق أن تجاوز الأصولية والواحدية، وتحقيق التعددية الدينية والتسامح الديني، إنما يمر عبر شبكة تواصلية تذاوتية قانونية وسياسية، تقدم نموذج نظام إدارة وتشريع يتعامل مع الفكر الديني على أنه جزء مكون لكثير

---

(9) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص131.

(10) المصدر السابق، ص132-133.

(11) كنيب،كيرستن «المسألة الدينية لدى هابرماس.. جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ترجمة رشيد بو طيب، مجلة فكر وفن، معهد غوته، العدد92، السنة49، 2010، ص61.

من شكلانيات المجتمع المعاصر ومنها أسس الشرعنة والأخلاقيات بل والحقوق الطبيعية كالمساواة وغيرها. ومن المحورين السابقين نخلص لنتيجة تعد مقدمة من جهة أخرى وهي: أن هنالك تحول مرحلي وتاريخي من فكرة الدين الأوحد الذي يريد أن يستبد بإعطاء المعنى للحياة ويمسك بيده زمام المعايير والحساب على ماينتج عن خرقها، وكذلك الدين الذي يرى أنه الأحق والأوحد، إلى فكرة الدين الذي عليه أن يعيش في مرحلة مابعد علمانية ويقبل بالتعددية الدينية!

كيف تتحقق الصورة مابعد العلمانية التي تدمج وتتجاوز انفصال المجتمعات الدينية والمجتمعات العَلمانية؟ وكيف ستكون صفة الدولة الجديدة، بعلاقتها بالدين كمؤسسة، أو ممارسات طقسية وأخلاقية وعقدية؟ هذه أسئلة مفتاحية للكشف عن رؤية جديدة تتجاوز النموذجين الديني والعَلماني معاً.

2 - المجتمع مابعد العَلماني:

تشكل الرؤية العقلانية للمجتمع المعاصر، لدى **هابرماس**، أساس الانتقال من نموذج الفكر القروسطي والأصولي والعنفي، مروراً بتجاوز العنف المضاد من السياسة العَلمانية التي تهدف إلى الإقصاء والتهميش للفكر الديني، إلى نظرية في المجتمع مابعد العَلماني.

أي أن مشروع الحداثة مشروع موجه بوجهتين: الأولى نحو عقلنة الدين، والثاني نحو إقلال تحجرية وتطرف العلمنة، وما ذلك إلا تمهيداً للتنظير لفكرة التعايش في المجتمع مابعد العلماني.

والمجتمع مابعد العَلماني يلتمس إستمرارية الجماعات الدينية في محيط يستمر بعلمنة نفسه، والدور الحضاري الذي يؤديه التشارك والفكر الجمعي الموجه والمتنور بالديمقراطية، وفي هذا الجدل كله يظهر المجتمع مابعد العلماني وكأنه طريق ثالث بين العلم والدين[12].

---

(12) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص126.

ويذهب **هابرماس** إلى أن المراهنة على اختفاء الدين تدريجياً أو أن الدين سينقرض في كل أنحاء العالم في خضم التحديث المتسارع، كل ذلك بدأ يتآكل. فوق كل ذلك، إن ثلاثة ظواهر متطابقة تجتمع لخلق الانطباع عن (ظهور عالمي جديدللدين) الامتداد التبشيري، الراديكالية الأصولية، والتوظيف السياسي للإمكانيةالمتوفرة للعنف المتأصلة في الكثير من ديانات العالم[13]. وعلينا أن نعمل في مقابل ذلك على استنطاق عقلانيات الدين ومضامينه الإنسانية التي يمكن أن تحد من الظواهر العنفية والامتداد الأصولي. وفي مقابل ذلك تقع، هناك، على الدين مهمة كبيرة، عليها أن تكون صنواً للحداثة لا عدواً لها. على الدين بداية أن يقبل ويغير بنيويا في آلية تعامله ليتقبل الخارج عن نصه، ويتطلب لما سبق أن يؤدي الفكر الديني ثلاث انجازات هي[14]:

1 - يجب على الوعي الديني أن يبذل مجهوداً ليتجاوز التفاوت المعرفي الذي لابد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى.

2 - وعلى الوعي الديني أن يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم.

3 - ولابد أن ينفتح الوعي الديني على أولويات دولة الحق الدستورية، ففي كل مرة ينفجر فيها صراع جديد، لابد من متابعته في مراكز المجال العام الديمقراطي.

ولأجل ذلك، فإن **هابرماس** يرى أن حال مابعد العلمانية بقدر ماهي حال تاريخية فإنها تحيل إلى وضع ينفرد ويتجاوز تاريخه، إنها تتجاوز التطرف الديني والعلماني، إنها لاتقر بسلطة الدين ولا اللاديني. يصفها **هابرماس** بقوله: "يصطدم المواطنون، سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين،

---

(13) هابرماس، يورغن، «مجتمع "ما بعد العَلمانية" ماذا يعني ذلك؟» (مداخلة قدمها الفيلسوف الألماني خلال مشاركته في الأيام الدراسية المنظمة من طرف مؤسسة ريسيت للحوار بين الحضارات في اسطنبول من 2 يونيو إلى السادس منه سنة 2008)

<http://www.resetdoc.org/story/00000001016>.

(14) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص127.

ببعضهم البعض من خلال القناعات التي كوّنوها عبر رؤيتهم للعالم، ويجربون، رغم انهماكهم بالتفاوت الناجم عن الصراع العام بالرأي، تعددية النظرة إلى العالم. فإذا تعلموا التكيف مع هذا الواقع وقد وعوا إمكانية الوقوع في الخطأ، إذا وبدون كسر الرابط الاجتماعي للجماعة السياسية، فإنهم سيميزون ماتعني الأسس العلمانية للقرار، كما هي في الدستور، في إطار مجتمع مابعد علماني"[15]، إذن هي وضع يتيح الشراكة بين المؤمن وغيره في رحاب فضاء تعددي يقبل الديني مشاركاً في صنع التشريع بطريقة علمانية.

لأجل ذلك كتب **هابرماس** مكررا معززا فكرته في إمكانية العيش تحت إطار العلمانية بالنسبة للمتدين، على خلاف العكس الذي هو غير ممكن بطبعه وهو العلمانية تحت مظلة الديني، ذلك يجعل على المواطن المتدين- المؤمن ضرورة قبول الدستور العلماني لأسباب تختزل في منفعته في إطار أشمل من هوياته الضيقة التي لا يمكن أن تجد لها واقعا اليوم بسبب خسارة الدول الدينية لرجالها المؤمنين بها وشرعيتها، ولذلك كله لايمكن أن يستمر المواطن المتدين في العيش في جماعة منغلقة دينيا ومنعزلا عن عضويته في الدولة القانونية. وقد خسرت تلك القناعات بشرعية الدول الدينية، وإمكانية التمسك بها، حصانتها لأجل التوجه الكوني تجاه العقلنة أو التأمل دونما القبول بما هو ليس مشرعنا إنسانيا. وهنالك سبب آخر في خسارة السلطة الدوغمائية قوتها: لأنها في بنيتها تعد نفسها غير قابلة للخطأ وأنها محصنة وممتنعة على التغيير ولذلك هي غير قابلة للنقاش أوالحجاج في شرعيتها أو وظائفها أو طبيعتها[16]. بينما مايلزم لتجاوز ذلك هو خضوع السلطة لتشاورات غير مقيدة ودائمة تعيد هيبة الإنسان وكرامته في إمكانية تجديد التشريع وكذلك في فحص مقولاتنا السياسية والاجتماعية والدينية في إطارها.

---

(15) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص127.

(16) Habermas, J., «Religion in the Public Sphere»,p9.

3 - الإيمان والاعتقاد ومشروع القبول بالآخر:

عن مفهوم الإيمان، وكونه هو المحرك للتفاعل الإنساني، خارجا عن قلبيته وجوانيته، نجد أن **هابرماس** قد أشار فعلا إلى أننا نقيم مفاهيمنا العلمانية على بعد إيماني بالمقابل فمثلا: يشير موقف إيماني ما إلى الطريقة التي نؤمن فيها وليس إلى ما الذي نؤمن به. فليس للأصولية أي شأن مع أي نص محدد أو معتقد ديني، وإنما مع كيفية الإيمان. وأضاف **هابرماس** "لهذا السبب فإن المجتمعات الحديثة المتعددة المذاهب لا تتواءم إيعازياً سوى مع الإيمان الراسخ بعصمة البشر من العقاب، وهو ما ينطبق على الجميع سواء كانوا كاثوليك أو بروتستانت أو مسلمين أو يهود أو هندوس أو بوذيين، مؤمنين بالله أم ملحدين". ذلك الإيمان "راسخ" لأنه ينطبق على الطريقة التي بها أي دين يتعامل مع الأديان الأخرى ومع عقيدته الخاصة. فالمبدأ الخالص لعصمة البشر من العقاب يمثل الأرضية التي يستند إليها **هابرماس** بقوة للدفاع عن فكرته عن التسامح. يصف التسامح بحجر المبدأ الراسخ للحصانة من العقاب الذي تتطلبه المجتمعات الحديثة متعددة المذاهب[(17)]. لذلك سيقوم **هابرماس** بالاعتماد على مقولة التسامح باعتبارها محركة الإيمان الجديد بقيم التعددية والتعايش السلمي داخل إطار نظام سياسي ديمقراطي يكفل اطر العقلانية في المجتمع مابعد العلمانية بقدر ما يحفظ المعتقدات وخصوصياتها دونما أن تكون معيارا في التشريع أو التعامل مع الآخر. هكذا يتأسس مفهوم جديد للدين في مواجهة دستورية التعددية الدينية والثقافية، واعتمادا على مبدأ التسامح الديني العالمي.

لذلك تبدو "الأصولية" ظاهرة حديثة على وجه التحديد. فنحن نتكلم عن ردود الفعل العنيفة ضد الطريقة الحديثة لفهم الدين وممارسته. وبهذا الخصوص، الأصولية ليست عودة بسيطة إلى طريقة للارتباط بالدين سابقة على الحداثة: إنها استجابة مرعبة تجاه الحداثة ينظر إليها كتهديد أكثر من كونها احتمال للتهديد، كذلك تكشف الهجمات الإرهابية الأخيرة التي تبينت

---

(17) Borradori, Giovanna, Philosophy in a time of terror,p.72

في أحداث الحادي عشر من أيلول-2001 ليس تلك الصور العنيفة فقط، بل لاعصرية أو عدم انتماء الفعل لمحركات فهم وتصور راهن، بل إنها أشبه مايحكي قصة من التاريخ الغابر نسبة إلى دوافعه[18]. فلذلك يصفها بكونها شرخاً أو اختلالاً بين المجتمع والثقافة ويمكن إضافة الزمن، وأقول أن العنف المشرعن بأطر الديمقراطية والمركزية الغربية أصلاً هو الآخر يعاني من شرخ أوسع في بنية العقل الغربي فهو يجمع المتناقضات ويصمت عنها، إنها متناقضات الحقوق والعلمنة من جهة، ومن جهة أخرى مضادة الحروب والتدخلات التي تجعله عقلا استعماريا يراد له أن يقصي ويخصي المختلف دينيا وأيديولوجيا، وتلك هي معضلة أخرى يجب أن ينتبه لها **هابرماس** وأن لا تكون النظرة عوراء فقط إلى العالم الإسلامي والعربي بالرغم من قوله أن هنالك أصوليات في الغرب كما الشرق إلا أنه لم يتكلم عن الأصولية المشرعنة لنفسها في الدول الغربية، فالسياسات اليوم بعنفها العالمي، الذي لا ينتمي للثقافة التي يحملها، تجعل من العنف المضاد مشرعنا هو الآخر.

يناقش **هابرماس** موضوع العلاقة بين الأصولية وبين الإرهاب، بتوسطها العنف الذي يفهمه على أنه مرض من أمراض التخاطب والتواصل البشري. يبدأ حلزون العنف على هيئة حلزون للخطاب المشوه الذي يقود عبر الارتياب المتبادل غير المنضبط إلى انهيار التخاطب والتواصل. على أن الفرق بين العنف في المجتمعات الغربية- سببه عدم المساواة الاجتماعية، التمييز والتهميش- وبين العنف في الثقافات الأخرى، هو إننا نجد في الأخيرة، أولئك الذين أصبحوا معزولين ومنقطعين في البداية عن بعضهم الآخر، عبر التخاطب المشوه منهجياً، فهم لايعترفون بالبعض الآخر كأفراد مشاركين في المجتمع. ولا يفعل الإطار القانوني للعلاقات العالمية شيئا في طريق فتح قنوات جديدة، لأن مانحتاجه هو تغير في التفكير والعقلية. فمن خلال ما يتم من تحسين ظروف المعيشة، ومن خلال التحرر من الاضطهاد والخوف، يجب بناء الثقة في الممارسات اليومية التخاطبية، وبعدها فقط، يمكن مد تنوير فعال إلى وسائل الإعلام والمدارس والبيوت ويجب أن تفعل

(18) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص124. والمرجع السابق.

هذا بالتأثير على بديهيات ثقافتها الأساسية[19].

ويرى **هابرماس**، أن علاج اضطراب التواصل المنهجي المؤدي إلى العنف بين الثقافات يمكن أن يتم عن طريق إعادة بناء صلة أساسية من الثقة بين الناس، والتي لايمكن أن تتم في ظل سيادة الخوف والاضطهاد. وتعتمد مثل هذه الصلة على تحسين الظروف المادية، وتنمية الثقافة السياسية، حيث يجد الأفراد أنفسهم متفاعلين مع بعضهم الآخر، لأنه يستحيل بغياب أي من هذين العاملين، فهم الآخر والتعرف عليه[20]. ولذلك، فهو يعيد فحص نظرياته مع الأحداث التي تحصل في الواقع، يقول **هابرماس**: "إنه منذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر وأنا أتساءل إذا ما كانت كامل نظريتي حول النشاط الهادف إلى التفاهم - كما أعمل على بلورتها منذ (نظرية الفعل التواصلي) - تغرق في السخافة مقابل أحداث على هذه الدرجة من العنف. بالطبع إننا حتى داخل مجتمعات غنية وهنيئة نسبيا كتلك المنتمية إلى منظمة التجارة والتنمية الاقتصادية نواجه نوعا من العنف البنيوي الذي اعتدنا عليه والقائم على تفاوت اجتماعي مذل وتمييز مهين وإفقار وتهميش. لكن تحديدا وبقدر ما تنطبع علاقاتنا الاجتماعية بالعنف والنشاط الاستراتيجي والتلاعب، فإن علينا عدم تغييب ظاهرتين. فهناك من جهة الممارسات التي تمثل حياتنا مع الآخرين، على المستوى اليومي، والتي ترتكز على قاعدة مشتركة من القناعات والعناصر التي نعتبرها بديهيات ثقافية، وضمن هذا الإطار، نقوم بتنسيق أفعالنا باللجوء، في الوقت نفسه، إلى ألعاب الكلام العادية، وبمطالبة بعضنا البعض بشرعية نعترف بها -ولو بصورة ضمنية- هذا ما يشكل الحيز العام لأسباب صحيحة أو أقل صحة. وهذا ما يفسر من جهة أخرى ظاهرة ثانية وهي أنه عند اضطراب التواصل وعدم تحقق المفاهمة يتحول الأمر إلى مرض، أو عندما تختلط الأمور بالازدواجية أو الخداع، تبرز النزاعات التي قد تودي نتائجها المؤلمة إلى حد رفع الأمر أمام

(19) جيوفانا بورادوي، «هابرماس ودريدا :الإرهاب وإرث عصر التنوير»، ترجمة زيد العامري الرفاعي، http://www.iraqiartist.com/iraqiwriter/iraq/3054.htm

(20) المرجع السابق.

الطبيب، أو أمام المحكمة، فحلقة العنف تبدأ بحلقة التواصل المضطربة التي تقود، عبر حلقة الارتياب المتبادل والمنفلت من السيطرة، إلى انقطاع التواصل. فإذا بدأ العنف مع اضطراب التواصل يمكن أن ندرك عند انفجاره ما تخرب وما يجب إصلاحه"[21].

ويرى **هابرماس**أن ماسبق من سهولة التواصل الشفاف على الوضع القائم،كما هو، إنما هو «وجهة نظر ركيكة لكن يمكن مطابقتها مع النزاعات المعنية. بالطبع إن الأمور أكثر تعقيداً، لأن الأمم وأشكال الحياة والحضارة، تبقى من البداية متباعدة وتنزع للغربة عن بعضها. فهي لا تلتقي كما يلتقي الأعضاء في نادٍ أو جماعة أو حزب أو عائلة، والذين لا يتحولون إلى غرباء، إلا إذا فسد التواصل بصورة منتظمة، أضف إليه أن وساطة القانون في العلاقات الدولية والهادفة إلى احتواء العنف، لا تلعب بالمقارنة سوى دورا ثانويا. . . ولا يمكن الوصول إلى انفتاح العقليات إلا عبر تحرير العلاقات والرفع الموضوعي للقلق والضغوط، وفي الممارسة اليومية للتواصل يجب مراكمة رأسمال من الثقة، وهذا ضروري كمقدمة من أجل أن تترجم هذه الشروحات العقلانية على قياس كبير في وسائل الإعلام والمدارس وضمن العائلة. كما عليها تضمن مقدمات الثقافة السياسية المعنية. . . فالمطلوب على الأقل تعويض النتائج الأكثر تدميرا - الإذلال والإفقار التي تغرق فيها مناطق وقارات بأكملها- للفروقات المتأتية من دينامية التنمية الاقتصادية. فخلف ذلك كله لا نجد فقط تمييزا وإذلالاً وحطاً من قدر سائر الثقافات بل إن ما يخبئه موضوع "صدام الحضارات" هي مصالح بارزة للغرب (كاستمرارالتَمَوّن بالموارد النفطية وتأمين مصادر الطاقة)[22]. لذلك كله ومن أجل تحقيق بيئة واقعية لإمكانية التعامل مع الآخر، فما يوجه ذلك هو تصور **هابرماس** القاضي بأن "الحدود بين حجج علمانية وحجج دينية هي بكل الأحوال حدود غير قابلة للاستمرار، ولذلك

---

(21) هابرماس، يورغن، في مقابلة معه بعنوان: الإرهاب والعنف والتواصل (جيوفانا بورادوري)، الحوار المتمدن، العدد 755، السنة 25/ 2/ 2004.

(22) المصدر السابق.

فإن إقامة حدود،لايمكن الاعتماد عليها، لهي مهمة يجب فهمها بمثابة عمل تعاوني يفرض على الفريقين القائمين أن يتقبل كل منهما منظورالفريق الآخر"[23]، وهذا يعني أن هنالك تشابك وتداخل مستمر في قبال عدم إمكانية فرض الحدود فبين مصدرية الديني للمقولات العلمانية، وحاجة الديني لتحديث مضامينه واستنطاقها والكشف عن عقلانيتها، تداخل يجعل الفصل الحاد بمثابة أمر تعجيزي وعاجز عن أي ماينفع. ويمكن فقط أن نتيح مجال لما يمكن تصوره علماني وديني مفصولا ولو على سبيل الانتماء من خلال فضاء يشترك فيه الطرفان. وذلك يسحب معه التصور بأن كل الأيديولوجيات-الواحدية والتي مهما ادعت كونيتها عليها أن لاتخضع لمنطق فلسفة الذات والمركزية بينما عليها أن تأخذ من الآخر المختلف للاتفاق سبيلا للتعاون.

يعتقد **هابرماس** أن الغرب سيظل فاقدًا للمصداقية، مادام لا يرى في حقوق الإنسان أكثر من تصدير مبادئ السوق الحرة، ومادام يترك الباب مشرعًا داخل بيته لتقسيم للعمل بين الأصولية الدينية والعلمانية الخالصة. وبذلك نرى لماذا يأسف **هابرماس** لحال الدين، وأيضًا من وجهة نظر علمانية. فليس عالم الأشياء فقط من يمنح الإنسان السعادة ولكن عالم الكلمات أيضًا، الكلمات الخيِّرة. وذلك إيماناً بأن الدين يحمل قيماً مهمة وضرورية للإنسانية، لكن السؤال المطروح هو: هل الأديان فعلاً حامية للصدق؟ وهل يمكن الشعور بالحزن لأنها تعبر عن نفسها في خطاب متعال؟ ليس صحيحًا. لقد كُتب التاريخ الإجرامي للمسيحية، لكن الأديان الأخرى لم يكتب تاريخها حتى الآن. لكن من السهل سقوط الأديان في الأدلجة والأحكام المطلقة، والذي لحظناه مع العصر الوسيط، وذلك هو المشكل الذي تواجهه المجتمعات المعاصرة، والمجتمع الدولي اليوم. وكل الأديان عليها أن تسعى إلى تحقيق انسجام بين الأيديولوجيات والمعتقدات المتنافسة، بشكل تبقى فيه دينية ولا تتحول إلى التنافس فيما بينها على المستوى السياسي. وهو أمر ليس بالمستحيل،فالقيم المختلفة لا تقصي

---

(23) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص132.

بعضها مثل الحقائق المختلفة، وذلك مايبتغيه **هابرماس** بوساطة التسامح الديني وضرورة ووجود أديان متنافسة، لكنها تتحاور ولا تتحارب، يعود بالخير على هذه الأديان. لأنه في ظل أجواء مسالمة يمكن لهذه الأديان التفكير في قضاياها الأساسية ومنها قضية حياة الناس على هذه الأرض والاهتمام أكثر بالتقاليد، فهذا الاهتمام وحده قادر على تحقيق مصالحة بين التقليد والحداثة حسب **هابرماس**. وتقديم حوافزجديدة لقراءة جديدة للنصوص القديمة، وللقراءة النقدية لقناعاتنا الدينية وهو ما لا يمكن أن يحدث إلا إذا لم تكن الأديان مضطرة لمواجهة ضغوط خارجية ومضطرة لحماية وجودها، فحينها فقط لن تتكلس لا في اتجاه الداخل ولا في اتجاه الخارج[24]. وعلى ذلك فعلى الدولة الديمقراطية المعاصرة أن"تفرض اليوم على الجماعات والعشائروعلى التجمعات الدينية، ضرورة الإندماج في عالم اليوم: تفرض عليها امتلاك القدرة على التعلم من الدنيوة أو الدهرنة،... وبالتالي فالعنف الذي كان مقبولاً باسم المقاومة، أصبح منبوذاً باسم حقوق الإنسان، مما أدى إلى تجريم العنف بكل أنواعه، من هذه الزاوية يعتبر **هابرماس** أن الطوائف الدينية تصبح عقلانية كلما تخلت طوعاً عن العنف. وبالتالي، يطالب **هابرماس** الديانات بالتفكير وفق الأبعاد الثلاثة المتوالية*، إذا ماشاءت الحفاظ على منزلتها الإعتبارية داخل المجتمع المتعدد تعدد الديانات والأحزاب ورؤى العالم والمصالح الاقتصادية"[25]. هنا يبرز دور الدولة في التشريعات وتأدية مهام الحفاظ على المكتسب العقلاني في العلاقة مع الدين.

يناقش **هابرماس** في كتابه "الدين والعقلانية" اشتراطات **هوركهايمر** في

---

(24) كنيب، كيرستن «المسألة الدينية لدى هابرماس... جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ص61.

(*) التي ذكرناها سابقاً: 1 - حل المشكلات مع الديانات الأخرى، 2 - والتوافق مع العلوم، 3 - والخضوع لمبادئ الدولة الديمقراطية-التشاورية.

(25) عز العرب لحكيم بناني، حياد الفلسفة وتعدد القيم،ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس،ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2208، ص118-119.

الكشف أو الاتفاق أو الضمان لمقول الحقيقة، إذ يفترض **هوركهايمر** أنه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة بدون وجود المطلق (ألله)، وبدون وجود قوة فائقة عالمية "والتي عندها تتوقف الحقيقة". وبدون ثبات أنطولوجي (وجودي)، يصبح مفهوم الحقيقة عرضة للأحداث الروحانية الداخلية الطارئة للبشر الفانين وحالاتهم المتغيرة؛ وبدونه لم تعد الحقيقة فكرة بل مجرد سلاح في صراع الحياة. يمكن للمعرفة الإنسانية وبما فيها الروحانية،أن تدعي أحقية الحصول على الحقيقة، مثلما يظن **هوركهايمر**، فقط عندما تحاكم نفسها وفقا للعلاقات بينها وبين كون تلك العلاقات تظهر في العقل الإلهي وحده. بينما يرى **هابرماس** إمكانية إيجاد بديل معاصر في العقلانية التواصلية التي تمكننا من استعادة معنى غير المشروط دون اللجوء إلى الميتافيزيقا[26]. وذلك هو الفكر مابعد الميتافيزيقي بمنظور **هابرماس**. وعليه ينبغي البحث في إمكانيات تلك العلائق بين الدين وضده عبر تواصل عقلاني.

وبشأن إمكانية دخول العلمانيين والدينيين في حوار عقلاني ضمن ضوابط التواصل التي يطمح لها، يضع **هابرماس** تساؤلات تمثل مساطر قياس واختبار لإمكانية حصول الحوار السليم ولوضع شروط تحكم الحوار وتوضيح قواعده وأسسه، هي:

1. هل أن العلمانيين قادرون على التسامح وإجراء حوار صادق مع الطرف الديني بالرغم من أجيال عديدة مرت في ازدراء الدين؟
2. هل يستطيع العلمانيون أن يصدقوا ويعتقدوا بأن كثير من ثوابت العلمانية المفاهيمية هي مدينة للدين بأصلها؟ وهل يستطيعون تقبل هذا الدَين علناً؟
3. هل أن الطرفين مستعدان للاعتراف بأن التسامح هو دائماً ذو اتجاهين؟ أي إنه يجب على رجال الدين، ليس فيما بينهم فقط بل ومع الملحدين

(26) Habermas, Jurgen, Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity, p103.

والعلمانيين، أن يدخلوا في حوار تسمه صفة التسامح، وبالعكس على العلمانيين أن لايقصوا المتدينين من الحوار، وذلك ما يؤيده **هابرماس** بفكرته حول احترام المواطنين بعضهم لبعض، كأعضاء أحرار ومتساويين في المجتمع السياسي الهادف للتواصل السليم[27].

ويرى **هابرماس** في التسامح أساس الثقافة الديمقراطية الوطيد، وهو شارع ذو اتجاهين على الدوام: فالأمر لا يقتصر على ضرورة أن يتسامح المتدينون مع عقائد الآخرين، بما فيهم اللادينين والملحدين، بل من واجب العَلمانيين أيضًا أن يحترموا قناعات المواطنين الذين يحفِّزهم الإيمان الديني. فمن غير الواقعي- بل من التحامُل- أن نتوقع من هؤلاء أن يتخلوا عن قناعاتهم العميقة لدى دخولهم المجال العام. والحل الأفضل هو أن نفكر في شيء شبيه بتلك المثالية الدينية التي بثَّتِ الحياةَ في حركة الحقوق المدنيَّة[28].

يعني ذلك أن **هابرماس** يستبدل نموذج الدين الأوحد بالفلسفة،لتقديم أخلاقيات ومعايير كلية وعامة، تقوم على مبادئ العقل التواصلي، ويختار **هابرماس** هذا الانتصار لهذا البديل، لاعتقاده بان مجتمع الحداثة يرفع دعاوى الصلاحية إلى المستوى التعددي، لا لغرض التعدد بذاته، بل للخلاص من نموذج الذاتية، والانتقال لنموذج التذاوت التواصلي[29]. نستفيد من هذا التصور "إن الديانات هي المطالبة بإصلاح الذات، أما الفلسفة فقد قامت بعملية الإصلاح الذاتي منذ فجر الحداثة، هذا هو المسوغ الذي يجيز **لهابرماس** الحديث عن قدرة الفلسفة على البت في قضايا الخلاف بين الأيديولوجيات والديانات. حياد الفلسفة في قضايا الاعتقاد هو الذي يتيح لها البت في قضايا الاعتقاد"[30].

---

(27) Novak, Michael, "The end of the secular Age", in: Religion and the American Future, Editors: Christopher DeMuth and YuvalLevin, The AEI Press, Publisher for the American Enterprise Institute, Washington, 2008, pp.10-11.

(28) ثائر ديب، الدِّين والعَلمانية في الفكر الغربي .. من هيغل إلى هابرماس
http://www.assuaal.net/essies/essies.90.htm

(29) عز العرب لحكيم بناني، حياد الفلسفة وتعدد القيم، ص118.

(30) المرجع السابق، ص120.

والأخلاق التي ستنتج بعالميتها في المجتمع مابعد العلماني، إنما هي أخلاق عقلانية تسم وجه المجتمع الجديد، وهي بهذا المعنى تمثل بجانبها الآخر أخلاقاً لما بعد المرحلة الدينية[31]. أي أن نموذج مابعد العلمانية يحاول تجاوز النموذج العلماني والنموذج الديني.

يقر **هابرماس** أنه فضلا عمّا للدين من مكانة في طيف الجدال السياسي العام، فإنه يقوم بخطوة واسعة لا غنى عنها باتجاه تحديد أخلاقيات التسامح في المجتمعات متعددة الثقافات والأديان. ذلك أن آفاق الديمقراطية القائمة على المساواة سوف تبدو ضيقة وكالحة إلى أبعد الحدود من دون مثل هذا التحديد. وبذلك يكون المعيار في تحديد قدرة المنظومات الدينية على أن تجعل وصاياها الأخلاقية محسوسةً ومعترَفًا بها هو قدرتها على اتخاذ موقف الآخر. فوحدها تلك الديانات (القادرة على أن تضع بين قوسين، أو جانبًا، إغواءاتها النرجسية اللاهوتية، أي قناعة كلٍّ دين بأنه وحده الذي يقدِّم طريق الخلاص) يمكن لها أن تكون من اللاعبين المناسبين في عالمنا السياسي والأخلاقي ما بعد العَلماني وسريع التغير[32].

ويعتقد **هابرماس** أنه عندما ينظر إلى الممارسة الطقسية كظاهرة بدائية، فإن الرمزية الدينية يمكن أن تفهم بصفتها وسيطا بشكل خاص من التفاعل الحادث بصورة رمزية. وتفيد الممارسة الطقسية لإحداث تشارك بأسلوب تواصلي كتعبير عن إجماع قانوني يخلق واقعا بشكل منتظم، فليس هناك مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى دعم وإعادة تثبيت، في فترات منتظمة، للمشاعر الجماعية الأفكار الجماعية التي كوّنت وحدته وشخصيته. لذلك إن هذه الملاحظة الأخلاقية لا يمكن أن تنجز إلا عن طريق اجتماعات وتجمعات ولقاءات يتوحد فيها الأفراد أحدهما مع الآخر بشكل متماسك، ويؤكدون سويا مشاعرهم المشتركة، لهذا السبب تحدث مراسم لا تختلف

---

(31) Schecter, Darrow, The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas,The Continuum International Publishing Group Inc, New York, 2010, p.208.

(32) ثائر ديب، الدِّين والعَلمانية في الفكر الغربي من هيغل إلى هابرماس، http://www.assuaal.net/essies/essies.90.htm

عن المراسم الدينية النظامية، سواء في موضوعها، والنتيجة التي تنجم عنها، أو في النشاط المبذول للحصول على النتائج، فهي تمثل طرح نموذجي متكرر لنتيجة الإجماع التي يعاد تجديدها بعد ذلك. فهي استطلاع للأشكال المختلفة لنفس الموضوع، أعني، وجود المقدّس، هذا بالنتيجة الشكل الوحيد الذي تكوّن فيه الخبرات الجماعية (وحدته وشخصيته). ولأن الاتفاق القانوني (المعياري) معبّر عنه في فعل تواصلي يقرر ويسند هوية المجموعة، فإن نتيجة الإجماع الناجح تشكل في الوقت نفسه المحتوى الجوهري له[33].

هل يمكننا الاطلاع فلسفياً على النص الديني وفهمه؟ وعلى نحو دقيق، هل نقدر أن نرسم حدوداً للفلسفة، ونتناغم مع الادراكات أو المعطيات الدينية؟ وهل نحن بمواجهة الخيار: إما بين إلقاء قناع لاهوتي على مواقعنا الفلسفية بغية إدراك أو تمييز وجودنا في التقاليد والمورثات، أو التخلي عن هذه التقاليد الدينية من أجل أن نظل في موقف فلسفي دقيق؟ قد يبدو لنا أن **هابرماس** أقرب إلى الخيار الثاني، ولكنه في الحقيقة يرفض **هابرماس**أصل هذه الثنائية في الاختيارات، ويختار بدلا عنهما موقفا يقع بين الخيارين. فقد لاحظ أننا مدينين للتقاليد الدينية، ولاسيما في كثير من مفاهيمنا المعاصرة مثل: الحرية، العدالة، وهي ذات جذور دينية وأن هذه الجذور لاتزال تغذي فهمنا لهذه المفاهيم[34]. ويقول **هابرماس**: "إن الشرعية القانونية لها أسس أخلاقية، وأن هذه الأخلاقية ضاربة جذورها في المقدّس، وللعادات القانونية والأخلاقية منذ البداية خاصية الوصفات الطقسية. وأن الكثير من العادات تميزت بتحررها من تقييداتها لتدل على معنى غير عادي nontrivial لأصول الممارسة الطقسية. ولا يتشكل الدين من نشاطات عبادية وحسب. وفي رأيي إننا نستطيع أن نقبل العادات الدينية فقط إذا سلمنا بوصف التفسير العالمي الديني the religious world-interpretation كرابطة وصل بين الهوية

(33) Habermas, J., The Theory of Communicative Action,V.2, (Life word and System), Tran: Thomas McCarthy, Beacon press, Boston U.S.A, 1987, p.53.

(34) Eric Bain-Selbo, «Religion and Rationality», Journal for Cultural and Religious Theory, Lebanon Valley College, 5.1, 2003, p. 142.

الجماعية والعادات"[35]. ولذلك فالمنتج الطقسي أو الديني هو مقبول لأسباب عدة، في تصور هابرماس، منها: مصدريته لكثير من المفاهيم السياسية والقانونية المعاصرة، ولقيامه على نوع من الإجماع، ولأهميته في عملية الدمج الاجتماعي وتشكيل الهويات.

وعلاوة على الأسباب الآنفة الذكر، فإن الأثر المعاصر للدين ينجز الأثر المكمل لأهمية دوره في المجتمعات المعاصرة (مجتمعات مابعد العَلمانية)، وعن ذلك يقول **هابرماس**: "إن الدين يكسب النفوذ ليس فقط على مستوى العالم ولكن كذلك داخل الفضاءات الوطنية العامة، أنا هنا أتحدث عن حقيقة أن الكنائس والمنظمات الدينية تضطلع بشكل متزايد بدور (مجتمعات للتفسير) في المجال العمومي داخل المجتمعات العَلمانية. يمكنها أن تصل إلى التأثير على الرأي العام وستفعل بالمساهمة في القضايا الأساسية بصرف النظر عما إذا كانت حججها مقنعة أو قابلة للاعتراض. إن مجتمعاتنا التعددية تشكل مجلس استجابة لمثل تلك التدخلات، لأنها تنقسم بشكل متزايد في صراعات القيم التي تتطلب تقنينا سياسيا. سواء تعلق الأمر بإباحة الإجهاض، أو الموت الرحيم الطوعي، أو القضايا المتعلقة بالأخلاقيات فيعلم الأحياء في الطب الإنجابي، أو مسائل حماية الحيوانات أو تغيير المناخ، تحول هذهالمسائل وأخرى مشابهة لها أصبحت مبهمة الحل لدرجة أنه لايمكن تسويتها منذ البداية، بأي حالمن الأحوال، فأي فريق يمكن أن يستند على البديهيات الأخلاقية الأكثر إقناعا لديه[36]. ولذلك سيكون البعد النقاشي والحجاجي هو الفيصل مع أثر البعد الديني الذي يطبع الواقع المعاصر لمجتمعاتنا.

ويشخص **هابرماس**، في خطابه عن الدين وعلاقته بالعَلمانية، ملاحظتين: الأولى، الذعر الذي خلفته عمليات الحادي عشر من سبتمبر من جهة، والثانية، مشكلة نتائج التسطيح الثقافي في زمن انتشار وسائل

(35) Habermas, The Theory of Communicative Action,V.2,p.56.

(36) هابرماس، يورغن، «مجتمع "ما بعد العَلمانية" ماذا يعني ذلك؟»، http://www.resetdoc.org/story/00000001016

الإعلام، والذي بدأ خصوصًا بظهور التلفزيون، فلم تكن الثقافة النقدية في الماضي لتنحط إلى مثل هذه الثرثرة العاطفية وهذه السفاهة المنفلتة التي نشهدها اليوم. وفي مثل هذه الوضعية، يرى **هابرماس** ضرورة أن نطرح قضايا ذات أهمية كبيرة. ومنها تلك المرتبطة بالشعور الأخلاقي، وهي التي يمكن التعبير عنها حسب **هابرماس** في لغة دينية. وهو ما يعني أنه حتى في المجتمعات العَلمانية تبرز الحاجة إلى الإرث الديني: إن العَلمانية التي لا تدمر، تتحقق كترجمة للخطاب الديني وتحوله إلى لغة دنيوية[37].

والمهمة المرحلية للدين - وبناءً على دوره في التأسيس، والأثر في المجتمع-يجب أن تتجلى في متابعة الممارسة النقدية التي حققها الدين في علاقته مع الموروث الميثولوجي السابق عليه، وكما يقول **هابرماس**: "إن العمل الذي حققه الدين على الأسطورة، يقوم المجتمع مابعد العَلماني بمتابعته على الدين نفسه"[38]، فالأسطورة رُفضت لخرافيتها، وابتعادها عن المعقولية من طرف المؤمنين أو الدين عموماً، واليوم فالمجتمع المعاصر - المجتمع مابعد العَلماني-، عليه أن يتوجه للدين [بأداة الفلسفة]، ليتفحص مقولاته والبعد الخرافي والأسطوري، لكشفه ونقده، لتحقيق مقبولية معيارية عامة، قائمة على التعددية الدينية كما سبق، والتعددية الثقافية.

وبذلك فهو لا يعول على الفهم الديني الدارج بأنه مجموعة العقائد المغلقة أو ما دار بفلكها. إن المسألة الأساسية تكمن في محاولة **هابرماس** إخضاع الجانب القلبي للإيمان إلى نقاش عقلاني، بالرغم من أنه ينفي إمكانية تحصيل إجماع عقلاني في قضايا الدين والإيمان، إلا أنه يعوِّل على وجود فئة ثالثة وهي الفئة الديمقراطية التي تستطيع أن تتبوأ لها موقعا منعزلا عن فوضى المذهبية أو الأيديولوجية[39]، ولقيام ذلك ينبغي على الديانات

---

(37) كنيب، كيرستن، «المسألة الدينية لدى هابرماس.. جمال الفكر في تعدده واختلافه»، ترجمة رشيد بو طيب، مجلة فكر وفن، معهد غوته، العدد92، السنة49، 2010، ص61.

(38) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص137.

(39) عز العرب لحكيم بناني، «حياد الفلسفة وتعدد القيم»، ص121- 122.

أن تتخلى عن ادعاءاتها في إنها تحمل وتعطي معنى كامل للحياة ولاسيما داخل المجتمعات المتعددة، وبذلك فهي مدعوة لإعادة تنظيم وترتيب وإعادة بناء معتقداتها وتصوراتها الدينية وفق منظور الإنصاف السياسي والاجتماعي والثقافي[40]. وبذلك تصبح آلية التسامح هي القادرة على تحقيق تلك الانعطافة مع الأخذ بعين الاعتبار فكرة أصل التغيير في المعتقد الديني علاقته بالمجتمع.

إن وظيفة الدين، كما يرى **هابرماس**، أصبحت تعمل على تحويله إلى مصدر للتكامل الذاتي بدلا من قيامه بتقديم وصف مفروض للعالم الخارجي وبذلك فهو خطوة نحو التكامل الاجتماعي، وبذلك فالدين يقوم بتسهيل مهمة التواصل المثالي والبحث عن التحرر فالتواصل المفعل دينياً يجبر الناس على الوعي بالمعانة من فقد إنسانيتهم وبذلك اللجوء إلى حلول خارج نطاق العلوم الاجتماعية أو الامبريقية، وذلك هو حيز الدين[41].

وذلك التكامل يفيد في فهم معنى الدين بروح عصرية تهدف إلى قبول التعددية لأن هدفه الاندماج، والاعتماد على منعطف جديد غير متطرف يمثله الفهم العقلاني التواصلي بديلا عن التطرف العلموي ويهدف إلى نوع من قبول التعددية الإيمانية والثقافية.

إذ إن الاعتراف بالتعدد الثقافي عند **هابرماس** "هو من نتائج الإقرار بتعدد العقل والعقلانيات، والتخلي عن الإيمان التقليدي بعقل الحداثة الواحد، وحدانية كلية وشمولية،... لذلك، فمهما تعددت الثقافات واختلفت وتنازعت، لابد من البحث عن قاسم مشترك، من رصيد عام يكون مدعوماً بعقلانية راسخة، وديمقراطية ممكنة، ومواطنة متعددة يكون محورها الحوار والتشاور بين الثقافات المختلفة. فإذا كان لكل جماعة ثقافية، الحرية في التمتع بالولوج إلى مواردها الثقافية الخاصة بها، ولها الحق في التشبث برؤيتها للكون وبحريتها في ممارسة حياتها، فإن هذا الحق لن يكون مشروعاً

(40) المرجع السابق، ص122.

(41) مجموعة مؤلفين، التحليل الثقافي، (مجموعة مترجمين)، ص96-97.

سوى بالانضباط لمساطر التشاور الديمقراطي، والانخراط في مسلسل الحداثة، قصد الوصول إلى تراض مبني على حلول وسطى بين الجماعات الثقافية، حلول تأخذ بعين الاعتبار مطالب الأفراد وشبكات تواصلهم وحقهم في تأويل ذخائرهم الثقافية وتجديدها بما يلبي متطلبات الحداثة"[42]. ويمكن للدين أن يقوم بممارستين: أولاً: تأسيسه لبعد كوني تعددي ثقافي، وثانياً: إجابة على كيفية ضمان خصوصية الجماعات الدينية في إطار رعاية النظام الديمقراطي وقوانين المساواة، دون المس بالحقوق الأساسية للأفراد، وبذلك تشكل أطروحة الديمقراطية التشاورية الضمان الأساس لمراعاة مطالب التعدد الثقافي والديني في محاولة للجمع بين الحداثة والحفاظ على الهوية[43].

لكن هل تستطيع دولة الحق الهابرماسية بتشاوريتها، وإيمانها بالتعدد الآنف، أن تشرعن صفتها الديمقراطية، كنموذج بديل يفرض نفسه فرضاً، لأسباب تاريخية وإنسانية عامة؟ وهل تستطيع هذه الأخلاقية الجديدة بتعدديتها أن تتيح إمكانية تحقيق النموذج الديمقراطي التشاوري والقانوني؟

الحقيقة أن واقع نظرية **هابرماس** "تحت بند أخلاق التعددية لايدمر الرابطة الجوهرية بين الديمقراطية والحقوق، حتى ولو كان من الصحيح انه ينقص بشكل كبير من تشكيلة الإمكانيات التي يمكن للمتشاركين القانونيين من أجلها أن يُعتبروا، في آن معاً، صانعين للحق ومستهدفين به. وبالفعل، فإنه بقدر ما يتم استبعاد تفضيل من الطراز الأول لشخص ما، كلياً أو الحد منه من خلال النزعة الإجرائية التعددية، يصبح من الصعب النظر إلى هذا الشخص كصانع لقانون قسري وخاضع له. لكن هذه الملاحظة لاتخفف من قوة الواقعة العكسية الاستدلالية، ومن الممكن، في الواقع، حتى أن تزيد منها. فبتركيزها على الذين هُمشوا أو أُستبعدوا، يمكن للنظرية الاستدلالية،

(42) محمد المصباحي، «مفارقات التعدد الثقافي بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية مابعد الحداثية عند هابرماس»، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص136-137.

(43) ينظر: المرجع السابق، ص128.

في آن معاً، أن تشير إلى حدود التعددية، وبالتالي إلى الحاجة إلى أن يكون المرء مدرجاً بقدر اكبر، وبالإجمال، فإذا أعدنا موضعة نظرية هابرماس الاستدلالية ونموذجه الإجرائي للحق ضمن إطار تعددي صريح، فإنهما سيصبحان أدوات مفهومية غنية وقوية من أجل تقويم العلاقات القانونية المعاصرة[44]. في الدين وحوله، ما الذي يمكن أن يخضع للمناقشات العمومية والمحاججات العقلانية؟ ذلك السؤال الذي برز كإشكال في ذهن **هابرماس**، ولذلك يحاول أن يوجهه على الدين نفسه وليس للفلسفة، يبحث عن إجابات تمكنه من الحضور، لأن الفلسفة بنفسها يجب أن لاتكون متحيزة لمذهب أو عقيدة، ولأنها تعمل على تنمية وعياً مبيناً على الحرية المتبادلة، لذلك **هابرماس** لايلجأ في مساءلته الى الإيمان بوصفه معتقداً، بل بوصفه النية القلبية أو الإخلاص، ومن ذلك يحاول أن يحيل هذه الموضوعات الى الفحص العقلي، بالرغم من أننا نعلم أنه من المتعذر أن يتم تحصيل إجماع عقلاني حول قضايا الإيمان والدين[45]. وبذلك على الممارسة الدينية أن تعتمد على نتائج القبول بالتعددية، وانجازاً للمشروع برمته نجد **هابرماس** يدعو إلى إعطاء منزلة جديدة للدين، بحيث يصبح مجتمع العلمانية أقرب إلى الظاهرة المركّبة التي تفترض وجود طرفين هما العَلماني والدينيّ. وتكون مابعد العلمانية بذلك مساراً تكاملياً بين الطرفين، بل يعتقد **هابرماس** أنّ من مصلحة الدولة الدستورية الحديثة مراعاة كل المصادر أو الينابيع الثقافية التي يتغذّى منها التضامن بين الناس وينمّي وعيهم بالقيم. ولذا فإنّ المؤمنين والعَلمانيين في الدولة الدستورية الحديثة ينبغي عليهم التعامل باحترام متبادل. أما الأساس الفلسفيّ لتلك العلاقة، فهو مبدأ عدم التوافق بين العلم والإيمان كأحد مبادئ الدولة العَلمانية. ولكنّ هذا المبدأ لا يجد له ترجمة معقولة حسب **هابرماس** إلا عندما يتمّ الاعتراف للقناعات الدينية بمنزلة ابستمية مختلفة، والكفّ عن نعتها

---

(44) روزنفيلد، ميشيل، «الحق والديمقراطية (كتاب لهابرماس).. مؤلف مرجعي»، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد 6، ص1390.

(45) عز العرب لحكيم بناني، «حياد الفلسفة وتعدد القيم»، ص121.

باللاعقلانية[46]. وهنا إشارة واضحة لوجوب قبول التعددية من طرفي المعادلة: الدينين والعلمانيين، بذلك سينشأ التضامن بين السياسية والدين والفلسفة عبر نموذج الديمقراطية التشاورية الكونية على الشكل الآتي:

1 - إصلاح ذاتي للدين، ينتج القبول بالتعددية والانجاز العلمي.

2 - إمكانية رعاية النظام السياسي التشاوري لإمكانيات وفاعليات المجتمعات مابعد العلمانية المتعددة، باسم الديمقراطية.

3 - إصلاح فلسفي للمكتسب الديني والسياسي، بواسطة النقد لتأسيس تعددية عالمية عقلانية.

يصبو **هابرماس** من وراء تعميق العلاقة واللقاء بين العلمانية والدين "في فضاء العقل الثقافي المتواصل والمتسامح وشبه المحايد، أن يحض الدين بأن يلعب دوراً أكبر في علمنة الدولة، بعد أن يكون قد قام بتحديث ذاته وموارده من تلقاء نفسه في غمرة التحديث الجارف الذي تقوم به الحداثة إزاء نفسها، كما كان يرنو من وراء هذا اللقاء الى أن يحث العلمانية بأن تلعب دوراً أكبر في ترجمة العناصر العقلانية الموجودة بالقوة في داخل الدين نفسه الى اللغة العلمانية"[47]، فالمهمة ليس دينية فقط وإنما توجد تكاليف أخرى مُناطة بالعلمانية وهي إمكانية استخراج واستنطاق وقبول المكنون العقلاني في الأديان.

على سبيل الخاتمة: الدين مشوهاً للتواصل أو متعذراً عليه

إن الدين بمعناه العقائدي أو غير القابل للجدال الفلسفي، هو سبب من أسباب تشويه التواصل السليم، وذلك لأنه لايرضى بالآخر وحججه، ذلك لأن محاججات المتدينين المنغلقين تتخذ من العاطفة والانكفاء على الذات الدوغمائية مرجعاً لها في تحديد الحقائق ومنهجية الحوار وغاياته

---

(46) محمد المهذبي، «حقيقة مجتمع ما بعد العلمنة عند هابرماس» .http://www.alawan.org

(47) محمد المصباحي، «مفارقات التعدد الثقافي بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية مابعد الحداثية عند هابرماس»، ص139.

التي قد تخالف الآخر أكثر مما تتفق معه. وذلك ما ألمحنا له مع فكرة الأصولية. لكن هنا أحاول أن أتساءل عن مدى معالجة الجانب الآخر من الدين واللامعقول أو اللاقبول للآخر في ميدان التواصل.

فهنالك خطر عقائدي ديني قد يسبب مشاكل وخطورة لعملية التواصل الفعالة داخل الحيز السياسي، ويتمثل الخطر هنا في أن ما يشجِّع عليه الدين من سلبية اجتماعية ينتهك حاجةَ الديمقراطية إلى مواطنين فاعلين ومشاركين، في التواصل الذي يهدفه **هابرماس**، خاصةً أن قصة "السقوط أو النزول" (لآدم من جنة عدن) تصوِّر التاريخ الدنيوي كقصة للانحدار وتدهور وذلك لاينتج أيُّ خير جوهري[48]. لأن الكفر الديني بهذه الصورة يقودنا إلى تصور الحياة بمجملها بصورة جدل الخطيئة والتكفير عنها!!

إن اللاهوتيين الذين يستخدمون اللغة الدينية فقط لما لها من قوة عاطفية أكثر مما يستخدمونها لغرض نقاشي أو حجاجي، إنما يحاولون أن يشوهوا التواصل، ولذلك فعلى الفيلسوف المشاركة في المناقشة من أجل تحويل الخطاب الديني إلى دعاوى حقيقة تحاول الحصول على الشرعية عن طريق الجماعة التواصلية والحجاج فيها، وذلك في حقيقة الأمر هو جزء مما يتصوره **هابرماس** كبرنامج لإلحاد منهجي، وهو يعبر عن إخضاع الدعاوى اللاهوتية أو الميتافيزيقية لقواعد الفعل التواصلي من أجل المشروعية، وان أي فلسفة أو لاهوت لايخضع لمثل هذه القواعد فإنه يفقد جديته الفلسفية[49].

إلا أن للدين، وكما بينا سلفاً، دوراً مهماً ليؤديه، بما يمتلكه من ذخيرة للتعالي: فهو يحُول بين أفراد المجتمعات العَلمانية الحديثة وبين أن تطغى عليهم متطلباتُ الحياة المهنية والنجاح الدنيوي التي تتَّسم بالشمول. وبذلك يمكن للقيم الدينية (قيم المحبة والتضامن والتقوى) أن تقف قبالة قيم التنافس والكسب والتلاعب الشاملة والمسيطرة، فتشجِّع البشر على التعامل

---

(48) Novak, Michael, «The end of the secular Age», in Religion and the American Future, p.10.

(49) Eric Bain-Selbo, «Religion and Rationality», p. 142.

بعضهم مع بعضهم الآخر بوصفهم غايات وليس بوصفهم مجرد وسائل[50].

يقول **هابرماس**: "إذا كان البرنامج التاريخي يتمثل في التقليل أو الإلغاء أو الحيلولة دون المعاناة التي تعيشها المخلوقات الحساسة، وإذا كانت الخبرة التاريخية تعلمنا انه في أعقاب مايبلغه التقدم تنتج كارثة الاستهلاك، لأن هناك أسساً لافتراض أن توازنًا مايمكن أن يدوم يظل سليماً فقط-إذا مابذلنا أقصى جهدنا من أجل التقدم الممكن- وربما هذه الافتراضات التي لاتعطي في الحقيقة الثقة بالممارسة التي كانت يقينياتها قد أزيحت جانباً (الفكر الميتافيزيقي) ومع ذلك فإنها تظل تطرح نوعا من الأمل"[51].

وعلى ماسبق فإن إقصاء الدين، يبقى موضوعاً إشكالياً، كما يتصوره **هابرماس**، لأسباب الحاجة إلى التضامن والتكامل الاجتماعي والأصل الديني لمفاهيمنا العلمانية المعاصرة، ولفكرة أساسية يتمسك بها **هابرماس** هي إمكانية استنطاق المعقول في الديني، دونما دليلا كافياً حسب منظومة الفعل التواصلي. كما لا يمكن أن نحاكيه دونما أطر علمانية ترعى التواصل والتعدد والعقلنة وتلك هي مهام السلطة في المجتمع مابعد العلماني.

---

(50) ثائر ديب، الدِّين والعَلْمانية في الفكر الغربي من هيغل إلى هابرماس،
http://www.maaber.org/issue_april06/perenial_ethics1.htm

(51) نقلا عن: Eric Bain-Selbo: Religion and Rationality, p.14.

الباب الثالث

الأم تدلل إبنها

"إن العالم من الصغر والإعتماد المتبادل بعضه على بعض بحيث ينبغي ألا نسمح لهذه الأزمات أن تحدث ونحن سادرون سلبيون".

إدوارد سعيد

الدرب الأول

النموذج العلماني الفرنسي،
من معاداة الكاثوليكية إلى الإسلاموفوبيا

د. شراد هشام*

طرح إشكالي:

يشير مصطلح العلمانية Lacit في فرنسا إلى ظاهرة سياسية بالدرجة الأولى، وهو يعني حياد الدولة ومؤسساتهااتجاه مختلف الطوائف الدينية والثقافية المكونة للمجتمع الفرنسي وعدم الاعتراف بها. كما يشير هذا المصطلح كذلك إلى حرية التعبير التي تضمنها الدولة العلمانية لكل الأفراد بغض النظر عن انتماءاتهم المذهبية. وقد أستعمل مصطلح العلمانية لأول مرة في فرنسا سنة 1871 في سياق جملة التساؤلات التي تناولت قضية التعليم وإشكالية مضمونه الديني والطائفي. لذا فإن **فاردند بويسون** Ferdinand Buisson لما قام بكتابة قاموسه الخاص بالعلوم التربوية والذي خص فيه العلمانية بمقال فإنه جعلها مرتبطة بميدان التعليم. إلا أن فرنسا لم تقم بتبني العلمانية إلا في بداية القرن العشرين عن طريق إصدارها قانون 09 ديسمبر 1905 (المتعلق بالفصل بين السلطتين الزمنية والروحية)، ثم إدراج مبدأ

(*) باحث أكاديمي جزائري، أستاذ بجامعة بجاية، من اهتماماته الفلسفة اليونانية والدراسات الشرقية. Cherrad.hichem@hotmail.fr

العلمانية في الدستور الفرنسي سنة 1946 والتأكيد عليه في دستور 1958.

ومع أن العلمانية الفرنسية قد تمكنت بعد الحرب العالمية الثانية من احتواء هيمنة وتأثير الكنيسة وتقليص تأثيرها على سلوك العامة (دساتير 1946 و1958)، إلا أن قضية العلاقة بين السلطتين الروحية والزمنية سيعاد طرحها في فرنسا خلال العقد الأخير من القرن العشرين وبداية القرن الحالي، وذلك راجع لتأثير بعض العوامل نذكر منها عودة تأثير الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا من جديد خاصة بعد وصول **نيكولا ساركوزي** إلى سدة الحكم والحضور المتزايد لأبناء المهاجرين المغاربة والعرب (المسلمين) وكذا انضمام فرنسا للاتحاد الأوروبي أين تسود نماذج مختلفة في تحديد العلاقة بين الدين والدولة.

1 - الجذور التاريخية والفكرية للعلمانية الفرنسية:

يمكن أن نؤرخ للعلمانية الفرنسية بتوقيع ملك فرنسا **هنري الرابع** Henri IV (1553-1610) على مرسوم نانت (L'dit de Nantes) بتاريخ 13 أفريل 1598الذي تم بمقتضاه وقف الصراعات الدينية المسيحية التي عرفتها أوروبا في القرن السادس عشر بين الكاثوليك والبروتستانت. وقد شكل توقيع مرسوم نانت أحد أهم المحطات في تاريخ العلمانية في فرنسا كونه -فضلاً على أنه أضفى إلى وقف الصراع الديني والتأسيس لثقافة التسامح الديني بمنح الأقلية البروتستانتية حرية المعتقد والمساواة مع الأغلبية الكاثوليكية أمام القانون- قد مهد لإلغاء الطابع الديني للدولة باتخاذها موقفاً محايداً تجاه الطائفتين المتصارعتين والإقرار بالحرية الدينية لكل منهما[1].

والواقع أن ملك فرنسا، بتوقيعه على مرسوم نانت، قد وضع بذرة العلمانية الأولى التي ما فتئت تؤتي أكلها في المجتمع الفرنسي الذي أخذ يتعلمن شيئاً فشيئاً، ويكمن هذا التحول في تحرر الأفراد وانفلاتهم من سلطة الكنيسة ورجال الإكليروس في القرون الثلاثة التي تلت القرن السادس عشر.

---

(1) Chevallier Murielle et Bourel Guillaume, *Dictionnaire d'histoire contemporaine*, Edition Hatier, Paris, 2011, p. 428.

وقد شكلت الثورة الفرنسية[2] منعطفاً هاماً في تاريخ التجربة العلمانية الفرنسية من خلال تأكيدها على مبدأين أساسيين هما "حرية المعتقد والعبادة" اللذان أقر بهما دستور 1791 الذي أكد على "حرية كل إنسان في ممارسة عباداته الدينية التي يؤمن بها"، وقد سبق هذا الإقرار بحرية العبادة في الدستور رفض المجلس الوطني الفرنسي اعتبار الكاثوليكية كدين رسمي للجمهورية الفرنسية وكان ذلك في سنة 1790[3].

وعلى الرغم من أن الثورة الفرنسية لم تتمكن من السيطرة نهائياً على الكنيسة المسيحية -لأن العلاقات بين الكنيسة والدولة ستعود لما كانت عليه سالفاً في بداية القرن التاسع عشر (ميثاق نابليون بونابرت والبابا Pie السابع)-، فإنها تمكنت على الأقل من تحقيق بعض أهم أهدافها كالإطاحة بالنظام الملكي المطلق ونظام الطبقات السائد والمؤسسة الكنيسية، وقد كان رد فعل الفرنسيين عنيفاً جداً اتجاه رجال الدين وطبقة النبلاء لما كانوا يتمتعون به من امتيازات مهمة في ظل النظام الإقطاعي القديم ومن ثمة فقد اتخذت العلمانية الفرنسية شكل عداء قاطع ومناهض للدين لذا فقد سعى الفرنسيون إلى تصفية القانون والتعليم من أي مضمون ديني. وقد تمكنت الجمهورية الثالثة -التي تم تأسيسها سنة 1870- من علمنة التعليم بمقتضى قانونين تم إصدار الأول سنة 1882 ويقضي "بحذف التعليم الديني من البرامج الخاصة بالمدرسة"، أما القانون الثاني الذي صدر سنة 1886 فإنه يقصي المتدينين من إدارة المدارس.

وقد تجلت مظاهر هذا التحول في علمنة الحالة المدنية وتراجع الزواج الديني لصالح "عقد"الزواج المدني القابل للفسخ بمقتضى قانون ناكيه[4]

---

(2) أدى إعلان حقوق الإنسان في فرنسا سنة 1791 إلى ردود فعل قوية من جانب الكنيسة الكاثوليكية، فقد اعتبر بابا الفاتيكان Pie VI هذا الإعلان بمثابة **"تدمير للديانة الكاثوليكية"**، وقد جاء في المادة العاشرة من هذا الإعلان مايلي : **"لا يجب أن يكون هناك أحد قلقا أو خائفا بسبب آرائه حتى الدينية، شريطة أن ممارستها لا تزعزع النظام العام الذي يقره القانون"**.

(3) حافظت الكاثوليكية طيلة القرن التاسع على مكانتها في المجتمع الفرنسي، وقد كان وضعها القانوني لغاية 1905 يتراوح بين "دين أغلبية السكان" و"دين الدولة".

(4) سمي هذا القانون بقانون ناكيه نسبة إلى النائب الفرنسي ألفرد ناكيه Alfred Naquet

(Loi de Naquet de 1884) الذي يجيز الطلاق في فرنسا[5]. وقد رافق هذه التحولات تسارع وتيرة تعلمن الفضاء العام بإلغاء الأعياد الدينية واستبدالها بالأعياد الوطنية ونشوء مؤسسات مدنية تتحكم في ميادين الحياة الثقافية والسياسية بعد أن تم إلغاء وزارة المعتقد الكاثوليكي في نهاية القرن الثامن عشر.

ولقد شكل الانفلات السياسي لأغلبية كاثوليكي فرنسا عن سلطة الكنيسة عاملا رئيساً في علمنة المجتمع. ومع وجود فئة معتبرة من كاثوليكي فرنسا ممن اختاروا الولاء للسلطة البابوية وهو ما يطلق عليهم بتيار "ماوراء الجبال" (le courant ultramontain) إلا أن هؤلاء قد أعجبوا كثيراً بالنظريات والأفكار الوطنية التي روج لها بفرنسا في سنوات 1890، وهو ما يؤكده فشل **ألبير دي مون** Albert du Mun في تأسيس حزب كاثوليكي في فرنسا سنة 1885. هذا وتجدر الإشارة إلى أن الأحزاب الديمقراطية المسيحية التي تشكلت في القرن العشرين قد كانت أحزاباً لادينية وغير خاضعة لسلطة الكنيسة.

وبطبيعة الحال، فإنه لا يمكننا أن ننكر ما لعبه التيار العقلاني[6] اسبينوزا وعصر الأنوار والفكر الشيوعي من دور في بلورة فكرة العلمانية وتطورها في فرنسا. ففي حين ذهب **ديكارتوسبينوزا** إلى القول بعدم وجود خلاف بين العقيدة المسيحية والعقل ومن ثمة نبذهما لفكرة احتكار رجال الإكليروس للحقيقة الدينية، فإن فلسفة عصر الأنوار جعلت من العقل مصدراً

(1834-1916) الذي تقدم للجمعية الوطنية الفرنسية بمشروع قانون يجيز الطلاق في فرنسا بعد أن كان محظوراً، وقد تمت المصادقة عليه بتاريخ 24 جويلية 1984.

(5) Chevallier Murielle et Bourel Guillaume, Dictionnaire d'histoire contemporaine, op.cit., p.428.

(6) في هذا الصدد أعلن جون جوراس Jean Jaurès سنة 1895 من داخل البرلمان الفرنسي: "ما علينا الاحتفاظ به قبل كل شيء، هو الخير الذي لا يقدر بثمن والذي حققه الإنسان عبر كل ما سبق، وبعد كل الآلام والصراعات، علينا أن نحافظ على فكرة أنه لا يوجد حقيقة مقدسة. إنه اليوم لا يوجد في العالم اكبر من الحرية وسيادة العقل، لا يوجد قوة خارجية أو داخلية، ولا سلطة، ولا عقيدة يمكنها أن تحد الجهود والأبحاث الخالدة للعقل البشري. إن كل حقيقة لا تأتي من الإنسان هي كذبة".

وحيداً للحقيقة واعتبرت الدين ورجاله أعداء للعقل والأنوار. لذا فقد أدان فلاسفة عصر الأنوار الأنظمة السياسية المبنية على الفكرة الدينية وجعلوا من علمانية التعليم والمدرسة أداة لتحرير الفكر من اضطهاد الدين. هذا وقد لعبت فلسفة **أوغست كونت** Auguste Comte الوضعية Positivisme دوراً مهماً في بلورت العلمانية في القرن التاسع عشر بما توليه هذه الفلسفة من أهمية للروح العلمية والعقل الإنساني ومؤهلاته وإمكاناته في تفسير وإدراك الظواهر. أما الفكر الشيوعي فإنه جاء مناهضاً للدين الذي أعتبره "أفيون الشعوب" وطالب بعلمانية المدرسة وإنهاء التعليم الديني .

تمت علمنة المدرسة في فرنسا وجعلها إجبارية مابين عامي 1879 و1889 بعد انتزاع التعليم من هيمنة الكنيسة الكاثوليكية بفضل جهود الجمهوريون من أمثال **جول فيري** Jules Ferry **وفاردند بويسون** Ferdinand Buisson الذين كانوا يهدفون إلى تأسيس جمهورية لجميع الفرنسيين وكانوا يرون أولوية علمنة التعليم المدرسي على الفصل بين السلطتين كون المدرسة العلمانية، على حد قول **جول فيري**، هي التي ستجعل فرنسا أمة واحدة تختفي فيها الصراعات السياسية.

2 - العلمانية الفرنسية في القرن العشرين:

بعد تاريخ طويل من الصراع بين الفكر الحديث والكنيسة، دخل مبدأ العلمانية في فرنسا حيز التنفيذ في مطلع القرن العشرين بموجب قانون 09 ديسمبر 1905 الذي أعطى قانون الفصل بين الكنائس والدولة مضموناً إيجابياً كما تشير إليه المادتان الأولى والثانية اللتان تقران بأن "الجمهورية تؤمن حرية الضمير الديني وتضمن حرية المعتقد وممارسة العبادات" ولكنها "لا تعترف بأي معتقد وتمنع التموين العام لها". إن هذا القانون يلزم الجمهورية ومؤسساتها بالحياد تجاه مختلف الديانات ويُؤمن لكل مواطن حرية الضمير الديني وحرية ممارسة المعتقد في نطاق الحيز الخاص لكل فرد أو مجموعة دينية. فالعلمانية، خلافا لما هو شائع، لا تعادي الديانات وإنما تضعها على قدم المساواة وتلزم الجمهورية بعدم الاعتراف بها بهدف توفير

الإطار الذي تتعايش فيه مختلف المجموعات والطوائف الدينية وغير الدينية. هذا ويجدر بنا التنويه إلى أن الفصل في العلمانية لا يكون فقط بين الكنيسة ومؤسسات الدولة وإنما يكون كذلك بين الدين والمجتمع المدني من جهة وبين المجتمع المدني والدولةمن جهة أخرى حتى يتسنى التمييز بين الإنسان الفرد المنتمي إلى المجتمع المدني والإنسان المواطن المنتمي إلى المجتمع السياسي. إن إقرار الدولة بالحرية الدينية وبحرية التعبير اللتين تندرجان في إطار حقوق الإنسان يعني أن الدولة تقبل بوجود مجتمع مدني منفصل عنها وخارج عن سيطرتها.

إلا أن التتبع التاريخي لتطبيق مبدأ العلمانية في فرنسا منذ 09 ديسمبر1905، وخاصة منذ 1946 حين أعلنت فرنسا في دستورها على أنها "جمهورية علمانية"، إلى غاية يومنا هذا يجرنا إلى القول أن تطبيق مبدأ العلمانية في فرنسا قد تبلور وتطور في شكل مقاومة وصراع ضد الإسلام بعد أن كان صراعاً ضد الكنيسة الكاثوليكية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، مما أثار جدلاً في الأوساط الاجتماعية والسياسية خلال مراحل تاريخية معينة:

المرحلة الأولى (1905-1962):

عرفت هذه المرحلة تناقضا بين قيم العلمانية كإطار يضمن حرية الضمير والانتماء الديني وحقوق الإنسان وإنكار وضع المواطنة عن الجزائريين الذين كانوا يوصفون بانتمائهم الديني والمذهبي كمسلمين أو"أنديجان" (indigne). سياسة التمييز العرقي والديني هاته التي تبنتها فرنسا تجاه الجزائريين خلال هذه المرحلة والتي تتعارض مع الطابع الجمهوري العلماني للدولة الفرنسية الذي يستوجب معاملة الجميع كمواطنين إنما هي نابعة عن طبيعة رؤية فرنسا للعالم وللإنسان المستعمَر وعدم قدرتها على تغيير الوضع الاستعماري بما يليق وكرامة الإنسان. لم يدخل قانون 09 ديسمبر حيز التطبيق في الجزائر المستعمرة، فقد فضل البرلمان الفرنسي خلال دورة مناقشة قانون الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية في 09 ديسمبر 1905 إلى الإبقاء على قواعد الأحوال الشخصية للمسلمين في

الجزائر. هذا القرار أدى إلى إشعال فتيل الصراع بين الإدارة الاستعمارية من جهة و"الأهالي" الجزائريين من جهة أخرى. فيهذا الإطار، شَكل مطلب "فصل الدين الإسلامي عن الدولة الفرنسية" أحد أهم مطالب "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"، يقول الشيخ **البشير الإبراهيمي** بهذا الخصوص:

"أما بعد فإننا قدمنا في الأسبوع الماضي إلى الوالي العام، وإلى رئيس المجلس الجزائري، وإلى جميع أعضائه مذكرة بطلب تنجيز فصل الدين الإسلامي عن الحكومة الجزائرية، وبيان رأينا في كيفية الفصل، لم نحد فيها عن آرائنا القديمة، ولم نزد إلا ما جد في القضية من حكم البرلمان الفرنسي في المادة السادسة والخمسين من القانون الأساسي للجزائر، وهو التصريح بأن الفصل مضمون، أسوة بالدينين المسيحي والموسوي، وأن النظر في التنفيذ موكل إلى المجلس الجزائري"[7].

في هذا السياق، يعتبر الشيخ الإمام **عبد الحميد بن باديس** أول رجل جزائري طالب بتطبيق العلمانية في الجزائر المستعمرة لما تتيحه من حرية الإعراب عن آرائه ومعتقداته وأفكاره الإصلاحية. وقد تولى الشيخ **البشير الإبراهيمي** الدعوة إلى تطبيق العلمانية في الجزائر من خلال كتابة مجموعة من المقالات في مجلة البصائر التي لم تخل من المطالبة باستقلال شؤون الدين الإسلامي في الجزائر وفصله عن الحكومة الفرنسية، وقد تمثلت هذه المطالب في تحرير المساجد برفع يد الحكومة عنها، وتحرير الأوقاف الإسلامية بإرجاعها إلى المسلمين، وكذا تحرير القضاء برفع جميع القيود عنه، وتحرير الحج بعدم تدخل الحكومة في أي شأن من شؤونه.

إنشاء الحكومة الاستعمارية سنة 1933 "لمجلس استشاري" (conseil consultatif) خاص بالديانة الإسلامية يترأسه فرنسي غير مسلم أثار غضباً واسعا في أوساط الحركتين الوطنية والإصلاحية، ما حمل **مصالي الحاج**

(7) البشير الإبراهيمي(الشيخ)، الدين المظلوم (العدد122، 1950)، عيون البصائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص139.

على القول "بحق الجزائريين في الدفاع عن مساجدهم بحملهم السلاح"[8]. أما رد فعل جمعية العلماء المسلمين فقد جاء في شكل "تقرير" صدر عن مجلسها الإداري في شهر أوت 1933 جاء فيه ما يلي:

"إن قانون سنة 1905 لم يطبق منه حرف بل وقع من الإدارة ما يناقضه من تشكيلها لبعض هيئات دينية لا يد للأمة في اختيار أفرادها، وقد أسندت رئاستها في بعض الأوقات إلى مسيحيين وأن هذا لمن أقبح ما وقع في هذه المسألة منذ نشأت إلى الآن. [...] ونحن الآن باسم الدين وباسم الأمة نتمسك بعبارة (فصل الدين الإسلامي عن الحكومة الجزائرية) ونريد تطبيقها على الكيفية الآتية:

أولا: فصل الدين الإسلامي عن الحكومة الجزائرية فصلاً حقيقياً بحيث لا تتدخل في شيء من شؤونه لا ظاهراً ولا باطناً لا في أصوله ولا في فروعه.

ثانياً: تسليم ذلك كله إلى أيدي الأمة الإسلامية صاحبة الحق المطلق فيه، وتقرير سلطتهم على أمور دينهم تقريراً فعلياً خالصاً لا التواء فيه"[9].

ظل الوضع القانوني والإداري للجزائريين طيلة الحقبة الاستعمارية مبهما، فلم تكن لهم حقوق مدنية ولا حق في المواطنة كونهم كانوا يعتبرون "رعايا بدلاً من مواطنين"[10]. وبالرغم من إدراج مبدأ العلمانية في الدستور الفرنسي سنة 1946 و"الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" الذي نصت مادته السادسة على أنه "لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية"، فإن الإدارة الاستعمارية أبقت على التمييز القائم بين الفرنسيين ذوي الأصول الأوروبية وبين من تصفهم "بالأنديجان"، أي المسلمين الذين

---

(8) Boukrouh Nour-Eddine, *L'Islam sans l'islamisme* (Vie et pensée de Malek Bennabi), Samar, Alger, 2006, p.69.

(9) "التقرير الذي قدمه مجلس ادارة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى الحكومة الجزائرية"، آثار الشيخ البشير الإبراهيمي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص336.

(10) Zehraoui Ahsène, «*les Algériens, de la migration à l'installation*», in, *immigration et intégration -l'état des savoirs* (sous la direction de philippe dewitte), La Découverte, Paris, 1999, p. 121.

لا يمكنهم التمتع بالمواطنة إلا إذا تخلوا عن أحوالهم الشخصية كمسلمين.

المرحلة الثانية (1963-2003):

إذا كانت إقامة العمال الجزائريين في فرنسا قديمة جداً، فإن الحكومة الفرنسية قد تعاملت معهم على أنهم عمال مؤقتون، بيد أن سياسة لم الشمل العائلي للمهاجرين المقيمين بفرنسا التي أتاحت لهؤلاء استقدام عائلاتهم من بلدانهم الأصلية والتي تم انتهاجها خلال عقد السبعينات أدى إلى ظهور ما يسمى بالجيل الثاني من المهاجرين الذي أطلق عليه فيما بعد "البور" (les Beurs). لم يكن بوسع العمال المهاجرين الأوائل الحصول على المواطنة الكاملة، لذا فإن إقامتهم قد مرت في صمت، خلافاً للجيل الثاني الذي نشأ في أوروبا، فهؤلاء يتمتعون بحق المواطنة ويطالبون بمقتضى ذلك أن يتم التعامل معهم على قدم المساواة مع بقية المواطنين الفرنسيين.

"مسيرة البور" العلمانية La marche des 'beurs' de (1983):

شهد عقد الثمانينات ظهور حركة سياسية ثقافية اضطلع بها شباب الجيل الثاني من المهاجرين المغاربة الذين خرجوا عن صمتهم في "مسيرة البور" الحاشدة التي شهدتها العاصمة باريس في ديسمبر 1983 والتي أعقبها نشأة منظمة "أس. أو. أس" (SOS Racisme) المناهضة للتمييز والعنصرية سنة 1984. على الصعيد الديني والثقافي، تعتبر "حركة البور" حركة علمانية كون العلاقة التي أقامها هؤلاء الشباب مع الدين ميزتها أولوية وحرية المعتقد الفردية ومن ثمة فقد أزاحوا الدين من الفضاء العام وراحوا يطالبون من أجل الاندماج في المجتمع الفرنسي وبأن يعاملوا بوصفهم مواطنين كاملي الحقوق لا كمنتمين إلى طائفة دينية، خلافاً للمهاجرين الأوائل الذين شكل الإسلام بالنسبة أليهم مصدر انتماء واندماج وولاء.

أزمة الحجاب "الإسلامي" (1989) L'affaire des foulards en

ظهرت أزمة الحجاب لأول مرة سنة 1989 - وستثار لسنوات طويلة- بعد إقدام المدعو إرنست شونيير (Ernest Chennire) وهو المسؤول في إحدى

المؤسسات التعليمية بمدينة "كراي" (Creil) على طرد ثلاثة طالبات مسلمات من هذه المؤسسة التعليمية بسبب ارتدائهن للحجاب "الإسلامي" ورفضهن الانصياع له بنزعه، وكان إرنست شونيير قد أعتبر ارتداء الحجاب الإسلامي مخالفا لمبادئ العلمانية الفرنسية.

رأى وزير التربية الفرنسية **ليونييل جوسبان** (Lionel Jospin) اللجوء إلى مجلس الدولة الفرنسي (Conseil de l'Etat) في محاولة منه لتطويق الأزمة وكان ذلك في نوفمبر 1989. في هذا الإطار رفض مجلس الدولة الفرنسي اعتبار الحجاب "في حد ذاته مظهراً مجاهراً به"، فارتداء الحجاب حسب مجلس الدولة الفرنسي يصبح مناقضاً لمبادئ العلمانية متى أصبح مظهر تفاخر وضغط معنوي، لذا فإن وزارة **ليونييل جوسبان** قد دعت إلى تقييم كل حالة على حدة بإشراف القاضي[11]. هذا وقد قام مجلس الدولة الفرنسي بإلغاء العديد من القرارات التي أصدرتها بعض المحاكم في حق الطالبات المحجبات اللواتي طردن من المؤسسات التعليمية، وتشير التقديرات إلى أن مجلس الدولة الفرنسي قد أصدر "في الفترة من عام 1992 حتى 1999 قراراته بإسقاط إحدى وأربعين دعوة طرد، في الوقت الذي أصدر فيه قراره بتأييد ثماني فحسب"[12].

صعود اليمين على الساحة السياسية في فرنسا سنة 1994 وانتخاب **إرنست شونيير** كعضو في الجمعية الوطنية والذي تبنى خطاب اليمين المتطرف بشأن مسائل الهجرة أدى إلى احتدام النقاش من جديد حول الحجاب في البرلمان والميديا، وعلى خلفية ذلك قام وزير التربية آنذاك **فرانسوا بايرو** (François Bayrou) بإصدار تعميم وزاري بتاريخ 20 سبتمبر 1994 يدعو فيه إلى منع ما اعتبره بمثابة "شارات ذات طابع بارز (signes

---

(11) Lorcerie Françoise, « *La scolarisation des enfants de migrants: fausses questions et vrais problèmes*», in, immigration et intégration- l'état des savoirs, op. cit.,p. 218.

(12) أحمد ت. كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين : الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا، (ترجمة ندى السيد)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص164.

(ostentatoires والتي تمثل في حد ذاتها وسائل تبشير أو تمييز (des lments
(de proslytisme ou de discrimination"[13].

تطبيق هذا التعميم الذي أصدره وزير التربية **فرانسوا بايرو** والذي أدى إلى فصل عشرات الطالبات المحجبات من المؤسسات التعليمية الحكومية يتناقض ومبدأ العلمانية كونها "تحمل في روحها إقراراً بضرورة التعدد والاختلاف" ومن ثمة فإن: "التحدي الحقيقي الذي تواجه العلمانية في المدارس الحكومية يكمن في إشكالية نسبة الرسوب الكبيرة لدى التلاميذ الذين ينحدرون من الأحياء الفقيرة والذين يمثلون في الغالب أبناء المهاجرين المغاربة"[14].

المرحلة الثالثة (2003-2012): تصدع العلمانية التاريخية

اتسمت سياسة الجمهورية الفرنسية تجاه الإسلام والمسلمين بالتحيز الواضح في تطبيق العلمانية على الأديان المختلفة والمذاهب الفلسفية الأخرى من خلال محاولة قوننة الحريات الفردية والدينية لمسلمي فرنسا بفرض "الإسلام الفرنسي" لا "الإسلام في فرنسا"، ناهيك عن إنشاء الحكومة الفرنسية "للمجلس الفرنسي للديانة الإسلامية" الذي كان مسبوقاً بالاعتراف بالدين الإسلامي كديانة رسمية.

إن هذه التناقضات والمفارقات في السياسة الفرنسية إنما هي نابعة عن طبيعة تصور الحكومة الفرنسية للمسلمين الذين ترى في زيادة عددهم وكثرة تواجدهم خطراً على الهوية الوطنية، ما جعلها تقوم سنة 2007 بإنشاء "وزارة الهجرة والاندماج والهوية الوطنية "التي كانت منبراً لإطلاق تصريحات عنصرية معادية للإسلام والمسلمين وتنظيم نقاشات حول الهوية الوطنية والإسلام (2009-2010)، فضلاً عن تطوير مفهومي "التمييز الإيجابي" و"العلمانية الإيجابية" اللذان نادى بهما الرئيس الفرنسي الأسبق **نيكولا ساركوزي**.

---

(13) Roman Joêl, « *La laïcité française à l'épreuve de la diversité*», in, immigration et intégration- l'état des savoirs, op. cit.,p. 379.

(14) Roman Joêl, op. cit.,p. 37

والواقع أن كل هذه الإجراءات التي تم اتخاذها طوال هذه الفترة والتي عرفت التدخل غير المشروع للدولة في الشؤون الدينية والثقافية للمسلمين الفرنسيين قد أدت إلى تصدع العلمانية التاريخية المؤسسيّة التي أضحت إيديولوجية متطرفة وعنصرية رافضة للتعددية الثقافية والدينية في فرنسا.

1) إنشاء "المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية" :(le Conseil Franais du Culte Musulman)

تم تأسيس "المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية" في شهر أفريل 2003 بعد مخاض عسير، فقد كانت فكرة تأسيسه قد راودت وزير الداخلية الفرنسي اليساري **جون بيير شوفنمان** في نهاية عقد التسعينات من القرن الماضي، ليتمكن خليفته وزير الداخلية اليميني **نيكولا ساركوزي** (Nicolas Sarkozy) من تجسيد هذا المشروع سنة 2003. والواقع أن إنشاء هذا المجلس يعد تحدياً صريحاً لعلمانية الدولة وتراجعاً عن مكاسب العلمانية الفرنسية التي تقر بمبدأ الفصل القانوني مابين الحكومة والدين وعدم الاعتراف الرسمي بالأديان. والواقع أن الدافع الحقيقي لتأسيس وزارة الداخلية الفرنسية "للمجلس الفرنسي للديانة الإسلامية" هو توحيد المنظمات الإسلامية المختلفة التي تنشط في الفضاء الفرنسي وجعلها في كيان واحد لتكون وظيفته:

- على الصعيد الداخلي كهيئة متحدثة باسم المسلمين الفرنسيين مع السلطات العمومية الفرنسية حول الممارسات الدينية والشعائرية وتنظيمها، ومن ثمة اعتبار المجلس بمثابة "مؤسسة تهدف إلى تنميط السلوك الديني لمسلمي فرنسا وتهجينهم" .

- على الصعيد الخارجي كهيئة متحدثة مع الإسلام خارج فرنسا، وفي هذا الإطار، فقد أرسلت وزارة الداخلية وفداً من "المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية" إلى بغداد للتفاوض مع مختطفي الرهينتين الفرنسيتين (صحفيتين) اللتان تم احتجازهما في 20 أوت 2004 ليتم الإفراج عنهما في 21 ديسمبر 2004.

2) من الاعتراف بالإسلام كديانة رسمية إلى الاعتراف بالطائفية والجمعوية الدينية:

ارتبط موضوع العلمانية بصورة وثيقة بالدولة المدنية والمواطنة ومبدأ مساواة المواطنين أمام القانون وعدم التمييز بينهم على أساس الدين أو اللغة أو الأصل، إذ أن الطابعين الجمهوري والعلماني للدولة يقتضيان معاملة الجميع كمواطنين ومن ثمة تجاوز انتماءاتهم الطائفية والمذهبية والدينية. ومعلوم أنه لا تذكر الثورة الفرنسية إلا ويذكر معها مبدأ العلمانية والدولة كسلطة مدنية اللتان تتطلعان إلى المواطنية "التي تكتسب جاذبيتها من الفكرة الجذرية المتأتية من الثورة الفرنسية: التطلع للحياة معاً بغض النظر عن الفوارق الاجتماعية والدينية والإتنية"[15]. إلا أن تعطل الاندماج الاجتماعي لأبناء المهاجرين المغاربة وفشل سياسات مكافحة التمييز في فرنسا وعدم تمكن الحكومة الفرنسية من توفير المساواة التامة في حظوظ الشباب الفرنسي وإيجاد حلول جذرية لمشاكل "الضواحي" جعل وزارة الداخلية تتنازل عن سلطتها المدنية لصالح السلطة الدينية حتى توفر عليها عناء الاهتمام بهذه المشاكل التي باتت في منأى عن التحكم فيها. في هذا الإطار، يقول وزير الداخلية الفرنسي **نيكولا ساركوزي** خلال كلمة ألقاها بتاريخ 19 أفريل 2003 في افتتاح مؤتمر إتحاد المنظمات الإسلامية: "إن الجالية الوطنية تبسط يدها لكم، هي تنظر إليكم، من اليوم فصاعداً أنتم مسؤولون عن صورة كل مسلم في فرنسا. تقبلوا يد الجمهورية المبوسطة، لا تخيبوها".

من هذا المنطلق فإن نيكولا ساركوزي يعترف بالسلطة الدينية (الإسلامية في هذه الحالة) على جموع مسلمي فرنسا، والواقع أن هذا التصور ينم عن إيديولوجيا مبيتة تهدف إلى:

- عدم الاعتراف "بمواطنية" مسلمي فرنسا واستقلاليتهم بالنسبة للسلطة

---

(15) جون فرنسوا دورتيه، **معجم العلوم الإنسانية**، (ترجمة جورج كتورة)، كلمة (أبو ظبي)، ومجد (بيروت)، ص1022.

الدينية الذين هم مطالبون بالانصياع لها. وبطبيعة الحال فإن هذا التصور الذي يشكل اعترافا صريحاً بطائفية المجموعة الدينية المسلمة في فرنسا إنها يتنافى ويتجافى ومبادئ العلمانية التي ترفض التمييز بين المواطنين وفقاً لأية أسس، إذ تقوم العلمانية على الفرد المواطن الحر في الاعتقاد والديانة والمستقل عن كل جماعة أو سلطة دينية. ففي الدولة العلمانية، الأفراد هم مواطنون متساوون أمام القانون قبل أن يكونوا أعضاء في طائفة دينية ما.

- بناءً على خطابه، فإن **نيكولا ساركوزي** يؤمن بأن مسلمي فرنسا يشكلون طائفة دينية منغلقة على نفسها ومنعزلة عن المواطنين الفرنسيين. فمع أن القانون الفرنسي لا يسمح بإحصاء المواطنين وفق انتماءاتهم العرقية أو المذهبية أو الدينية، فإن الحكومة الفرنسية لم تجد مانعاً في تقدير عدد المسلمين الفرنسيين. في هذا الصدد، أعلن **نيكولا ساركوزي** سنة 2003 أن عدد أتباع الديانة الإسلامية في فرنسا يتراوح ما بين أربعة وخمسة ملايين من إجمالي عدد السكان الفرنسيين. وبذلك فإن **نيكولا ساركوزي** يتغاضى بشكل معلن عن وضع المواطنة لمسلمي فرنسا بتأكيده على انتمائهم الديني.
- إلصاق الفكر الطائفي بمسلمي فرنسا وقابلية ولائهم للسلطة أو النخبة الدينية. بيد أن المشهد الاجتماعي والسياسي في فرنسا يناقض هذا الحكم المسبق والمقولبات السلبية (Strotype)، إذ أن الممارسات الروحية والدينية للجيل الثاني والثالث من المهاجرين الذين ترعرعوافي فرنسا اتخذت طابع الفردانية، فتواجدهم في بيئة علمانية وديمقراطية (فرنسا) أعطى العقيدة الفردية أولوية على حساب عقيدة الطائفة الدينية، خلافاً للمهاجرين الأوائل الذين يمثل الإسلام بالنسبة لهم عامل تلاحم اجتماعي وانتماء ديني. هذا وقد ساعدت عملية التنشئة الاجتماعية لأبناء المهاجرين في فرنسا إلى هجرهم لغات وثقافات الآباء والأجداد المهاجرين. في هذا الصدد، تشير الإحصائيات إلى أن مسلمي فرنسا ليسوا متدينين ؛ "فنسبة ارتيادهم المساجد أسبوعياً لا تتعدى (5 في المائة) ولا تتجاوز نسبة من

يواظبون منهم على ممارسة الشعائر الدينية بانتظام سوى (10- 15 في المائة)"[16].

3) "العلمانية الإيجابية"(lacit positive):

تحدث الرئيس الفرنسي عن مفهوم "العلمانية الإيجابية" لأول مرة في عام 2007 في خطاب ألقاه خلال زيارة قادته إلى الفاتيكان في روما، مفترضاً أن ما مضى من تطبيق للعلمانية في فرنسا كان سلبياً داعياً إلى "التأمل مجدداً في مغزى العلمانية الحقيقي وأهميتها" ومتمنياً "أن تأتي علمانية إيجابية لا تعتبر الدين خطراً بل مكسباً". والواقع أن العلمانية المؤسسيّة لا تتعارض مع الدين ولا تعتبره خطراً كما يقره الرئيس الفرنسي وإنما تزيحه من الفضاء العام. بيد أن هذا التفكير الذي أراد به **نيكولا ساركوزي** أن يبدل مفهوم "العلمانية الإيجابي" مكان "العلمانية التاريخية" يهدف إلى منح الأفضلية لخيار روحاني وديني معين، وبعبارة أخرى فإن الرئيس الفرنسي السابق كان يريد أن تكون العلمانية إيجابية مع الكنيسة. في هذا السياق، فإن خطاب الرئيس الفرنسي في قصر اللاتران بالفاتيكان قد أساد إلى العلمانية التاريخية والتعددية الثقافية والدينية في المجتمع الفرنسي، حيث أنه قام، بصفته رئيساً للجمهورية الفرنسية،باستعراض إيمانه وقناعاته الدينية وانتمائه الكاثوليكي خلال هذا الخطاب العام وفي نفس الوقت فأنه لم يجد حرجاً في أن يحيي مبادرة الجمعية العامة التي صادقت في 10 فيفري 2004 على مشروع قانون يحظر ارتداء الحجاب في المدارس الحكومية وطرد غير الملتزمين. وبطبيعة الحال فإن نص خطاب الرئيس الفرنسي الأسبق **نيكولا ساركوزي** يحمل في مضمونه الكثير من التناقضات، ففي حين يقبل باستعراض قناعاته الدينية الكاثوليكية في إطار الخدمة العمومية والفضاء العام فإنه يرفض منح حق الطالبات الفرنسيات في ارتداء الحجاب، ما ينم عن نهج سياسة الكيل بمكيالين في التعامل مع مسلمي فرنسا. هذا فضلاً عن تشديد الرئيس الفرنسي السابق في معرض خطابه هذا

---

(16) أحمد ت. كورو، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين، ص166.

على "الجذور المسيحية لفرنسا" وتأكيده على أن "العلمانية لا تستطيع أن تفصل فرنسا عن جذورها المسيحية". والواقع أن الدافع إلى هذا التفكير هو الرفض المطلق للتعددية الثقافية والدينية في المجتمع الفرنسي واستبعاد مشاركة مسلمي فرنسا في صناعة المستقبل، لذال فقد شكل إنشاء "وزارة الهجرة والاندماج والهوية الوطنية" (ministre de l'immigratioñ de l'intgration et de l'identit nationale) أحد أهم وعود الرئيس الفرنسي الأسبق **نيكولا ساركوزي** خلال حملته الانتخابية الأولى التي قادته إلى قصر الإليزي لأنه يرى في أبناء المهاجرين المسلمين خطراً على الهوية الوطنية الفرنسية إن لم نقل تلويثاً لها. هذا وقد تخللت النقاشات التي نظمتها هذه الوزارة حول الهوية الوطنية تصريحات عنصرية استهدفت مسلمي فرنسا.

4) "**التمييز الإيجابي**" (**discrimination positive**):

يعود استعمال مصطلح "التمييز الإيجابي"في فرنسا إلى سنوات التسعينات، وتهدف هذه السياسة إلى إعطاء الأفضلية وبعض التسهيلات إلى الأقليات الإتنية في فرنسا. وقد كان الرئيس الأمريكي **جون ف. كينيدي** أول من انتهج سياسة العمل الإيجابي (أوالتمييز الإيجابي) في عقد الستينات من القرن الماضي لصالح الأمريكيين ذو الأصول الإفريقية والإسبانية. أما اليوم ففي "الولايات المتحدة الأمريكية، ثمة قوانين تدافع عن الخصوصيات الثقافية: سياسة رد الأخطاء، الإجراءات الإدارية والعمل الإيجابي (أو الاضطهاد الإيجابي)، فرض كوتة خاصة بالنساء، أو بالأقليات الإتنية (أخذ لون البشرة بعين الاعتبار)، إلى حد تقديم نظام أفضلية يرتبط بالإعاقات الاجتماعية المختلفة إلخ... يتماشى هذا [التصنيف الإتني] للأقليات مع إيديولوجيات ما هو صحيح سياسياً. أما الخطر فيتمثل في فرض غيتو ثقافي، أو تعزيز الخصومات ما بين الإتنيات، أو بمؤسسة تحديد حصص الفوارق. حينئذٍ لا يكون للفرد من وجود إلا بالنسبة إلى المجموعة الموجودة"[17]. إلا أن انتهاج سياسةمقاربة للنموذج الأمريكي في فرنسا في التعامل مع الأقليات

---

(17) جون فرنسوا دورتيه، **معجم العلوم الانسانية**، ص 235.

لا يمكن تصوره كون كل اعتراف رسمي بالأقليات الدينية أو الثقافية يتعارض ومبادئ الجمهورية العلمانية الفرنسية[18]. "فالنموذج اليعقوبي، هو نموذج جمهورية كلية وفردية لعلمانية تتجاهل الفوارق. فالهويات الدينية لا يمكن أن تتكون سياسياً (فصل الكنيسة عن الدولة) وهذا ينطبق أيضاً على الهويات الإتنية والسياسية التي ترتبط بنمط الحياة. وينظر إلى التعددية الثقافية بوصفها أداة انحلال الدولة-الأمة. لا يمكن أن نتصور إلا وجود أفراد-مواطنين"[19].

وبطبيعة الحال فإن التمييز الإيجابي يجعل التمييز أوالاضطهاد ضد الأقليات مشروعاً كون تبني هذه السياسة يعني اعتراف الجمهوري "العلمانية" بأفراد مضطهدين ينتمون إلى أقلية إتنية أو دينية وجب عليها-أي الجمهورية- أن تقوم بتعويضهم على التمييز الذي يمارس ضدهم من طرف مؤسساتها.

خاتمة:

اقتصرنا في هذا المقال على هذا العرض الموجز لتاريخ العلمانية الفرنسية وقمنا من خلاله بتتبع كرونولوجي للعلاقة التي سادت بين السلطتين الزمنية والروحية منذ اندلاع الصراعات الدينية المسيحية التي عرفتها أوروبا في القرن السادس عشر بين الكاثوليك والبروتستانت مروراً بالثورة الفرنسية وإفرازاتها الإيجابية على الصعيدين السياسي والاجتماعي وما شكلته من إنعتاق للفكر والعقل من السلطة الدينية. لقد أدى ظهور الفكر العقلاني وفلسفة الأنوار والوضعية والاشتراكية إلى تعلمن التعليم والفضاء العام وتحول الدين إلى معتنق شخصي يخص مجال الفرد، لتتمكن أخيراً الجمهورية الفرنسية الثالثة من إصدار قانون 09 ديسمبر 1905 الذي أقر الفصل بين مؤسسات الدولة والمؤسسة الكنيسية. ومع أن العلمانية قد تم

---

(18) Hargreaves Alec, «*Culture de France, artistes de toutes origines*», in, *immigration et intégration -l'état des savoirs*, op.cit.,p. 243.

(19) جون فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الانسانية، ص 235-236.

إدراجها في الدساتير الفرنسية بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أنها لم تطبق في المستعمرات الفرنسية مثل الغويانا الفرنسية ومايوت والجزائر بالإضافة إلى منطقة الالزاس موسيل لاعتبارات تاريخية.

وإذا كان التأسيس للعلمانية الفرنسية قد تم في بداية مراحلها من خلال صراع مع الكهنوتية والكنيسة من أجل تحرير المجتمع والسياسة والفكر من هيمنتهما، فإنها أخذت شكل العداء للإسلام أو ما يسمى بالإسلاموفوبيا خلال النصف الثاني من القرن العشرين وبداية القرن الحالي، وذلك يعزى إلى هيمنة العلمانية المحاربة الرافضة للتعددية الثقافية في فرنسا وهو تيار تتخلله مذاهب عنصرية مناهضة للهجرة الوافدة من البلدان الإسلامية. لذا فإن الاستعمالات السياسية لمصطلح العلمانية في فرنسا منذ العقد الأخير من القرن العشرين كانت ترنو إلى إقصاء المسلمين من المحيط العام وتقيدهم والتشديد عليهم .

الباب الرابع

فجائية الالتقاء بالآخر

"إن الطريقة الوحيدة لتغيير وضع ما هو أن يقوم المرء بالعمل على تغييره بنفسه، بالقراءة وطرح الأسئلة والمواجهة والخروج من السجن".

إدوارد سعيد

"الحوار يتواصل لأنه فقط من خلال الحوار يمكن لأية لغة أن تغتني وتواصل تطورها، لغة نشعر معها بأننا في بيتنا وسط عالم يصبح غريبا علينا يوما إثر يوم".

غادامير

الدرب الأول

العرب وسؤال ما بعد العَلمانية

أ. د عبد القادر بوعرفة*

المولج:

أدت العَلمانية دورها بامتياز في الفكر الغربي الحديث، فلقد استطاعت بالفعل أن تحُدث جملة من القطائع التَّاريخية مع الفكر الدّوغمائي والخرافي، وأرجعت للعقل دوره في مجال النّظر والتّأمل، وخلّصت المواطن من الاستبداد والظلم باسم الرّب والسّيد، لقد جسدت الثّورة الفرنسية مبادئ العَلمانية في خطابها الأول، الذي كُرس على شكل شعار شهير يقول: "لا نريد ربا ولا سيدا". كما اتسم الفكر الأنواري عموماً بنزعة فصل الدّين عن الدّولة وفق مقولات الحرية واستقلالية الفرد.

يستطيع كل من درس تاريخ أوروبا القديم والحديث أن يعترف بأحقية الشّعب الأوروبي بانتهاج العَلمانية طريقة في تدبير الحياة والسّياسة، ويبارك بدون تردد قيمها الإنسانية النبيلة، المفعمة بالدّفاع عن كرامة الإنسان وحقه في العيش، واليوم ذاته يستطيع كل عَلماني أن يجزم بأن ظروف ولادة

(*) أستاذ التعليم العالي بجامعة وهران، ومدير مختبر الأبعاد القيمية للتحولات بالجزائر، من مؤلفاته: الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي، أعلام الفكر والتصوف بالجزائر، معجم الطرق والنحل بالجزائر، مقدمات في السّياسة المدنية، المدينة والسّياسة، الحضارة ومكر التّاريخ، . . .

العَلمانية في عصر الأنوار لم تعد مواتية ولا قائمة، فالأديان لم تصبح تمتلك تلك السّلطة القهرية التي مارستها الكنيسة زمن عصور الإقطاع، كما أن الحياة التكنولوجية والمادية أضعفت قوى الإنسان، وأصبح الإنسان أكثر سلبية واستلابا، وتقلصت أبعاد وجوده في بعد واحد، يتمثل في البعد الاستهلاكي فقط، وعليه لم تستطع العَلمانية أن تجيب عن أسئلة الإنسان الصّميمة، ولم تقدر على حل مشكلات عصره الأكثر مأساوية، مما فتح الباب أمام الدّين كفضاء يفتح للذّات أفقا جديدا للنظر والتأمل وإضفاء معنى على حياته، وهذا ما عبر عنه الكاتب التركي AlperBilgili: "هناك وجه آخر للعولمة، يكون ذو صلة بالحوار القائم بين العلمانية وما بعد العلمانية. إن قيم العولمة والحداثة التي انتشرت في العالم أنتجت فكرة علمنة العلمنة. وفكرتها أن العَلمانية لا يجب أن تكون بمنأى عن النقد. إن الفكرة الأساسية لهذا التّوجه، تقر أنه ليس هنالك مطلقات (يقينيات) في هذا العالم. هذه المقاربة النقدية للعلمانية ترافقت مع تزايد شعبية البحث عن معنى في الحياة. إن العَلمانية لا يمكنها أن تحل محل أنطولوجية الدين للإجابة عن الأسئلة الوجودية التي من شأنها أن تجعل الحياة أكثر مغزى"[1].

لا يختلف اثنان بأن الألفية الثّالثة اشتهرت بألفية العودة إلى الدّين، وخاصة بالغرب، مع العلم أنه لا يَهمنا البحث عن طبيعة الدّين الذّي عاد إليه الإنسان، ولكن المهم هو فهم ظاهرة العودة إلى الدّين فهما سوسيولوجيا وفلسفيا، منطلقين من السؤال التّالي: لما بدأ الإنسان في البحث عن فضاء الروح؟؟؟

لقد أخذ الإحياء الدّيني في الغرب بعدين، إما اعتباره مجرد حالة فردية متقدمة، أو اعتباره حالة عالمية (عولمة الدّين)، وكثير من الدّراسات السوسيولوجية والمتعلقة بعلم الاجتماع الدّيني تحاول فهم تلك الظاهرة، وتؤكد في كثير من الأحوال ضرورة إعلان "نهاية العَلمانية" كما يؤكد ذلك

(1) Alper Bilgili, (Post-Secular Society and the Multi-Vocal Religious Sphere in Turkey) European Perspectives - Journal on European Perspectives of the Western Balkans Vol. 3, No. 2 (5), pp 131-146, October 2011; P: 138.

يورغن هبرماس Jrgen Habermas: "يوضح تطور المجتمعات الأوروبية الغنية، أن نظرية العلمنة تقابل تحدياًمنذ عقدين بين علماء الاجتماع .... وقد كُشف بوضوح عن وجهة نظر تحدثت عن نهاية نظرية العلمنة"(2).

يُمكننا في هذا السّياق العصري، القول بأنه آن أن اليّوم البدء في دراسة واكتشاف الدّين في أوروبا الذي توزع بين منطق الفردية من جهة، ومنطق العولمة من جهة أخرى،فمنطق التجربة الفردية يُترجم بعبارة "افعل ذلك من تلقاء نفسك" بحيث يتم تشجيع المواطن الغربي على نبذ جميع الطرق الدّينية النائية عن ثقافته المركزية، والبعض الآخر يدعوه إلى اكتشاف تجربة التّعرف على أديان أخرى. وفي هذا المضمار الثقافي يؤكد د. جوتفرايد كونزلن Gottfried Konzzln ظاهرة الإحياء الدّيني في أوروبا: "... بيد أن هناك أمرا آخر لا بد من آخذه في الحسبان، إذ أن باستطاعة المرء أن يلمس اهتماما جديدا بالدّين، وذلك وسط الثقافة العَلمانية الغربية الأخذة بالتّزايد، فهناك ضروب جديدة من الرّوحانية وحركات جديدة ذات طابع ديني. وعلى علماء الدين والاجتماع أن يدركوا، وإن أدهشهم ذلك، أن نبوءة "الزّمان الخالي من الدّين" لم تتحقق، فهذا العالم الخالي من الدّين حافل بالدّين الذي لم ينشأ في معظمه داخل الكنائس"(3).

ويجب أن أنبه منذ البداية،بأن الفكر العربي المعاصر لازال يجتر مقولات العَلمانية واللائكية كما قدمها الفكر الغربي منذ عصر الأنوار، في المقابل يتحدث الفكر الغربي اليّوم عن ما بعد العَلمانية (Post-secularism) وينظر له في مجتمعات ما بعد الحداثة، ونحن نعلم جيدا أن ما بعد (Post) تعني في الفكر الفلسفي بالخصوص حالة ما بعد الحالة، أو حالة فوق الحالة، فهي إعلان عن نهاية سلطة مفهوم في حقبة زمانية معينة، ومحاولة تجاوزه إلى مفهوم جديد يكون بديلا عنه، نظرا لتغيّر المناخ التّاريخي

(2) Jürgen Habermas; (Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?) Traduit de l'allemand par Pierre Rusch.; Le Débat; numéro 152 novembre-décembre 2008; Gallimard; Paris; P: 5.

(3) جوتفرايدكونزلن، مأزق المسيحية والعَلمانية، تقديم: محمد عمارة، دار النهضة مصر، ط 1، 1999، ص 33.

والثّقافي الذي أنتج المفهوم الأول أصلا. ومن جهة أخرى يبدو أن الفكر الغربي يتنبأ بصراع وشيك داخل الغرب ذاته لا يكون بين الحضارات ولا الأديان ولكن سينفجر بسبب مشاعر الاستياء التي بدت تطفو في الفضاء العمومي.

نعتقد بأن العامل الرئيس في ظهور مفهوم ما بعد العَلمانية لا يعود فقط لمشاعر الاستياء (سطوة الثّقافة الاستهلاكية)، بل إلى التّقدم الصناعي والعلمي الذي قتل الإنسان وحوله إلى مجرد رقم في معادلة، وأصبح مصيره في خطر، كما أصبح وجوده يتناقص بفعل التّقنية المتطورة التي لم تُحرره كما كان يعتقد بل استعبدته وحولته إلى أسير. إن المجتمعات الاستهلاكية المعاصرة هي ثمرة من ثمار النّزعة العَلمانية المتطرفة، فاستبعاد العنصر الدّيني من مكونات الدّولة والتّعليم أدى إلى غياب الوازع الأخلاقي، مما فتح الباب أمام أعداء الإنسانية لفعل كل ما يتنافى وشروط بقاء الإنسان.

إن الاستنساخ والتناسل التّقني أظهر كم أصبح الإنسان لا يساوي شيئا في عرف تجار العلم، والأدهى من ذلك أن العَلمانية ظهرت في بدايتها لأجل تحرير الإنسان وتمكينه من جودة الحياة، فكان لزاما على العَلمانيين اليّوم أن يدافعوا عن تحرير الإنسان من سطوة العلم، وتحرير الإنسان من سطوة الدّولة والمؤسسات أيضاً.

لقد شهد العالم حربين عالميتين زمن العَلمانية، ولم تشهد أبدا المجتمعات الدّينية حروبا عالمية وإن شهدت حروبا إقليمية طاحنة، ولم يصل عدد قتلى الحروب الدّينية إلى ما وصلت إليه قتلى الحرب العالمية الثانية فقط*.

يفرض علينا الوضع السّابق، مراجعة مقولات العَلمانية، وضرورة التّفكير فيما بعد العَلمانية، وهذا لا يعني انتصار الفكر الدّيني على العَلمانية، بل من أجل التّفكير في البحث عن نقاط التّقاطع بين الفكرين،

(*) وصل ضحايا الحرب العالمية الثانية إلى أزيد من خمسين مليون قتيل.

فليس من المعقول أن تظل العَلمانية ثابتة كما قدمها العصر ألأنواري وهي التي حاربت الثّبات والدّوغما، بل علينا أن ننتج في كل عصر عَلمانية تنسجم مع متطلبات الجماعة والإنسان في ظل دولة مدنية عصرانية.

إن التّنظير لما بعد العَلمانية لا يعنى بالضّرورة إلغائها، بل هو التّفكير في مجتمع لا يسير برجل واحدة أو يري بعين واحدة فقط، بل هو مجتمع عصري يحافظ على التّوازن بين مطالب المادة ومطالب الرّوح.

لقد تحولت العَلمانية بفعل تراكم السّنين إلى ديانة أكثر منها نظرية في العيش والحياة، ذلك أن النّظرية حين تخرج من مجال النظر والتأمل إلى فضاء الاعتقاد تفقد خصائصها، فالعقيدة تدخل صاحبها اليقين والوثوقية، عندئذ تصبح طريقة للتطرف والعبودية، والأمر ذاته بالنسبة للأفكار الدّينية التّقليدية.

يمكن مما سبق، وضع إشكالية البحث من خلال تصور العلاقة على ضوء التّقارب بين الدّين والعَلمانية، فالخطاب المعاصر لحد السّاعة لازال ينفث في رماد الشّقاق بين الفكر الدّيني والفكر الفلسفي، علما أن العَلمانية لا يمكن إخراجها من فضاء الفكر الفلسفي، فالصراع بين العَلمانية والدّين هو ذاته صراع بين الفلسفة والدّين، ويمكن أن نفهم عمق الإشكالية من خلال ما تحدث عنه أبو يعرب المرزوقي من خلال مناظرته الشّهيرة مع حسن حنفي: "يجب التّكلم من منظور آخر، فلغة العنوان طبيعية عادية لا تطرح أي إشكال في ظل غياب أية علاقة بين الفكر الدّيني والفلسفي من جهة وتحديات الراهن من جهة أخرى، وبالتالي ينبغي أن تتوفر عدة وسائط بين الطرفين. إذا كان الفكر الفلسفي يتوسل وساطة العلم لمواجهة تحديات الراهن، فإن الفكر الدّيني يتوسل وساطة الأخلاق في نفس المهمة [المهمة نفسها] وهي مواجهة تحديات الرّاهن .غير أن الوسيطين العلمي والأخلاقي مفقودين عند العرب في الحالة الحاضرة وكل من الفكر الدّيني والفلسفي قد تحولا إلى جزء من تحديات الواقع، ويمثل كل واحد منهما تحديا للآخر، فجوهر الإشكالية التي يعاني منها العرب تتمثل في كون الشّخص العلماني يزعم أن الفكر الدّيني هو عائق أمام تطور الواقع والشخص الإيماني يدعي

أن الفكر العلماني هو عائق أمام التّمسك بالأخلاق"[4].

نحن نعتقد أن الإشكالية لا تخص فقط العرب كما تفضل أبو يعرب المرزوقي، بل هي تمس كل العالم، فالعالم اليّوم يشهد صراعا بين العلماني والإيماني، فكلاهما يتهم الأخر بتعقيد المشهد الإنساني، وتأزيم حياة الإنسان، خاصة في عصر غياب الأخلاق وفضاء الروح.

ويكْمُن عمق الإشكال الذي نطرحه في كيفية إزالة التّعارض بين العَلمانية والدّين، فليس من المنطقي أن تبقى العَلمانية دوما مقترنة بالنّزعة العدائية لكل ما هو ديني أو روحي أو حتى ميتافزيقي، وأن يبقى الدّين دوما رافضا وعدوا لما هو وضعي وإنساني، فبين الحدين المتناقضين ثالث غير مرفوع إن أمعنا النّظر، وخالفنا قواعد المنطق التقليدي.

وعليه فلنفكر فيما بعد العَلمانية؟؟؟

1 - العَلمانية وما بعد العَلمانية: العودة إلى الأصل الجينيالوجي

تُفضي الدّراسة الجينيالوجية أو التأثيلية -وفق ما يصطلح عليه طه عبد الرحمان- إلى الاعتراف بأن الأصل الإثمولوجي لكلمة العَلمانية* يحمل معنى الدنيا أو العَالم لا معنى الفصل والقطيعة، وهو الأمر ذاته الذي يحمله المصطلح اليّهودي (شاخد= العَالم) والسّرياني (= العَالم) معا، والتّحديد السّالف يمكننا من تأسيس أولى عتبة من عتبات التنظير لما بعد العَلمانية، فنحن نعتبر أن لفظة العِلمَانية (بكسر العين) ترجمة غير صحيحة لمصطلح سكولاريزم، إذ كان بالإمكان ترجمتها إلى الدّنيوي أو الدّهري من منطلق أن فلسفتها تقوم على استعمال سلطة الإنسان الممنوحة له في الزّمن الأرضي فقط، وعليه فإن ما بعد الموت أو الطبيعة لا تُميز الإنسان ولا تمنح له مرجعية خاصة به، إذ هو مجرد كائن بلا زمن أو عقل أو فعل. وعليه نعتقد

---

(4) المرزوقي أبو يعرب وحسن حنفي، **النظر والعمل**، دار الفكر، بيروت، ط1، 2003، ص 210.

(*) نستعملها كمصطلح إجرائي فقط.

أن التّرجمة العربية حملت بعدا إيديولوجيا حين ربطتها بفعل عَلِمَ، بيد أن الأصل الإثمولوجي يتجه نحو الدّنيوي، أو يمكن ترجمتها بالعَلمانية المشتقة من العَالم، فالعَلمانية (بفتح العين) يقابلها في اللسان الفرنسي Scularisme والعِلمانية (بكسر العين) Scientisme.

ونقر من خلال ما سبق، بأن العَلمانية لفظة عربية لا تحمل الدّلالات نفسها التي يحملها المصطلح التاريخي، فسكولاريزم Secularism بالإنجليزية مشتقة من اللفظ اليوناني أي (Seculom) وتترجم إلى الفرنسية في أغلب الأحيان بـ (lacit)، والمصطلح القديم يعني الدنيا أو الحياة في مقابل الروحي أو السماوي، دون أن يقصيه أو يلغيه بل هو يشير إلى التّواجد العيني لما هو مغيب بالإرادة والفعل، فالعَلمانية عند قدماء الإغريق هي محاولة وضع أيقونة جديدة في نظام الحياة، تتمثل في الاهتمام بالعَالم أو الدّنيا، فمثلما للنّفس مطالب فكذلك للجسد مطالب ومقاصد. ويذهب البعض إلى القول أن المصطلح عند الإغريق يعني "العامة" أو "الشّعب" وبشكل أدق هو محاولة تحرير الإنسان من سلطة وهيمنة طبقة الإكليروس.

تعارف فلاسفة الأنوار على أنها تلك الفلسفة التي تهدف إلى إرجاع ممتلكات الكنيسة للدولة، حيث تتحول ملكية الكنيسة من ملكية دينية إلى ملكية مدنية، وقد عرفها جون هوليوك (1817-1906): "الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التّصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول والرفض"[5]. ونستشف من القول أن العَلمانية كان الغرض منها إصلاح حال الإنسان الذي أفسدته الكنيسة من خلال محاولة إغراق الإنسان في الروحانيات الخرافية، مما جعل حياته يسيطر عليها منطق البحث عن الخبز الأسود (غياب الجانب المادي) كما جاء في الأدب الفرنسي، وهذا التّعريف سطحي أفرزته جملة التحريفات التاريخية للمفهوم. والتّعريف ذاته هو الذي يقره جوتفرايد كونزلن حيث يقدمها على النّحو التالي: "يمكن

(5) التعريف مكرر في كل الموسوعات والمعاجم. انظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، الجزء الأول، ص 54.

فهم العَلمنة بأنها عملية تَحول ما هو في الأصل معتقدات مسيحية إلى مفاهيم دنيوية عن البشر والعالم"[6].

يجب التّفرقة بين السوكلاريزم واللّائكية، فهما مصطلحان مختلفان تماما، فالسُّكولاريزم مصطلح أنجلوسكسوني (سابق عن اللائكية) يحاول إصلاح حال الإنسان من دون رفض الإيمان أو الرب، بل يُحول الإيمان إلى مسألة فردية فحسب، بينما اللائكية مصطلح فرنسي يعني مباشرة فصل الدين عن الدولة فصلا تاما ويرفض الإيمان كمصدر للمعرفة أو التّشريع، وتُعرف في المعجم لاروس: "اللّائكية نظام يُقصي الكنيسة من ممارسة أي سلطة سياسية أو إدارية، خصوصا المنظومة التعليمية"[7].

يُحيلنا تحليل أسباب ظهور مصطلح ما بعد العَلمانية إلى القول بأن الفكر الغربي وصل إلى درجة قصوى في سلم التّطور، فلم تعد المفاهيم التي حركت نهضته الأولى قادرة على التّزامن مع متطلبات الحياة المعاصرة وحركية الإنسان الغربي، ولهذا أنتج الفكر الغربي مجموعة من المفاهيم المابعدية، أشهرها ما بعد الحداثة، ما بعد العقلانية، ما بعد الإنسانية. . . وتزامنت مقولات (المابعد) مع مقولات النّهاية (The end)، كنهاية التاريخ، نهاية الديمقراطية، نهاية المدرسة، نهاية الإنسان. . . ونلاحظ مدى ارتباط المفاهيم كلها بعضها بالبعض، فالعَلمانية كنهج حياة ودين وضعي مرجعيته حركة التّنوير، ومُحركه الأول الإنسان، ووسيلته الفضلى المؤسسة التّعليمية، وكلب حراسته السّلطة بالتّعبير الأفلاطوني. . . تُصبح بالضرورة مقترنة بمقولة النّهاية مثلما اقترنت به مثيلاتها من الأيقونات الأنوارية.

وقبل أن نَلج نحو تحليل مفهوم ما بعد العَلمانية لا بد أن نشير للنقاط التّالية:

1 - تم ترسيم العَلمانية إبان حادث تاريخي شهير، تمثل في التّوصل

---

(6) جوتفرايد كونزلن، مأزق المسيحية والعلمانية، ص 22.

(7) راجع كل المعاجم الصادرة عن لاروس، ستجد أن التعريف ذاته يتكرر (1996-2012).

إلى عقد صلح وستفاليا الشّهير (1648م) بعد حروب مائة عام في أوروبا، والتي كان سببها المباشر التّناحر الدّيني بين الكنائس والمذاهب المسيحية، وبما أن الكنيسة هي سبب التّطاحن تم الاتفاق على تجريدها من ممتلكاتها وتقزيم سلطتها المكانية والزمانية.

نعتبر هذه النقطة بالذّات محط اتفاق بين أغلب المؤرخين والمفكرين، فالعَلمانية لم تكن لتوجد لولا الانشقاق الدّيني الذي أدخل المجتمع الغربي في تطاحن ديني مقيت: "وتُمثل تجربة الحروب الأهلية ذات الدّوافع المذهبية في أوروبا في القرنين السّادس عشر والسّابع عشر حالة أساسية أخرى في بناء العلاقة بين الدين والسّياسة في العصور الحديثة، وقد أدى الانشقاق الديني نتيجة الإصلاح الديني إلى ضرورة العيش الموحد في ظل نظام سياسي مشترك بالرغم من اختلاف المذاهب الدّينية"[(8)].

2 - أصبحت المنظومة المعرفية للكنيسة متناقضة مع ما ينتجه الفكر العلمي الجديد، كون الكنيسة في العصور الوسطى أدخلت كثير من النّصوص الفلسفية (في مجال العلم) في الكتاب المقدس، وخاصة نصوص أرسطو، ونظرا أن العلم فند آراء أرسطو وغيره من السّابقين، وجدت الكنيسة نفسها في مأزق علمي خطير، فاعتقدت أن الحل يكمن في قتل العلماء وحرقهم، ويشهد التاريخ أن عدد العلماء المحروقين في أوربا تجاوز الألاف.

3 - تواطؤ الكنيسة مع النظام الإقطاعي، وتبريرها للاستبداد السّياسي والطغيان.

4 - بروز الفكر الثّوري الذي يرفض الحكم الثّيوقراطي* ويحلم بالدّولة الوطنية التي تقوم على أساس المواطنة والحرية والاحتكام إلى القانون الإنساني: "ومن نتائج عملية علمنة التي تحظى باعتراف جماعي، يمكن أن نذكر فقدان الدّين المسيحي لأهميته فقدانا كاملا، وهو الدّين الذي

(8) جوتفرايدكونزلن، مأزق المسيحية والعلمانية، ص 27.

(*) كان شعار الثورة الفرنسية: "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس". و"لا نريد ربا ولا سيدا".

سبق أن سيطر على الثقافة الغربية، وبصفة خاصة زوال أهمية الدّين كسلطة عامة لإضفاء الشريعة"[9].

ونستشف من خلال ما سبق، بأن العَلمانية نتجت جراء ظروف تاريخية في أوروبا، يمكن إسقاطها على كثير من الثّقافات والحضارات العالمية، ولكن ليس بالوتيرة والكيفية نفسها.

ويمكن أن نتحدث بصورة اجتهادية متناغمة مع طرح المسيري عن انقسام مفهوم العَلمانية إلى نوعين تاريخيين:

1 - **العَلمانية الشّاملة**: تقترب من مفهوم اللائكية (الفرنسية) أو يمكن القول أنها تطابقها، تقوم على رفض كل أشكال التّدين داخل المؤسسة التّعليمية والسّياسية، وظهرت بفرنسا سنة 1906م. ترتكز فلسفتها على أن الحياة تكون أكثر جودة وبهاءً ورخاءً عندما نفصل الدّين عن الدّولة، ويصبح الدّين مجرد تجربة فردية، فالحرية والمساواة والإخاء كفيلة بضمان كرامة الإنسان ضمن مفهوم المواطنة الذي ينتجه المجتمع الحداثي. إن المؤسسة الدّينية غير قادرة على تحقيق المواطنة ضمن الدّولة الحديثة، لأنها تربط المواطنة بالانتماء الدّيني، وعندئذ يصبح الاستعلاء الإيماني مع الوثوقية المطلقة الدّور الأكبر في تحديد المناصب السّياسية والسّيادية، مما يسهل حدوث عملية التّطهير الدّيني داخل الدولة. يمكن القول بأن العَلمانية الشّاملة هي التي تقوم على مبدأ: "هيمنة الدّولة على الدّين، وليس الدّين على الدّولة".

2 - **العَلمانية الجزئية**: ظهرت قبل العَلمانية الشاملة، خاصة في بريطانيا سنة 1851 وتقوم على تحييد الدّين لا إقصائه أو رفضه، إذ تسمح بوجود المظاهر الدّينية في الأنشطة الاجتماعية العامة، كما تدفع السّياسة إلى تفعيل الجانب الأخلاقي من الدّين باعتبارها عاملا مؤثرا في نشأة المواطن، ونرى ذلك بوضوح في الولايات المتّحدة الأمريكية التي استفادت من التّعاليم الدّينية في محاربة الإجهاض كظاهرة اجتماعية، والاستنساخ البشري

---

(9) المصدر نفسه، ص 25.

كظاهرة علمية رهيبة، وبعض الانحرافات السّلوكية للأفراد، بل ذهبت الدّولة الأمريكية المعاصرة في استثمار الدّين في مسائل الحرب الوقائية والاستباقية.

ويجدر بعد أن ضبطنا مفهوم العَلمانية وذكرنا أنواعها أن نقدم آخر الأمر تعريفا عن ما بعد العَلمانية، فهي نزعة تهدف إلى التّركيب بين الدّنيوي والدّيني، بين العَالمي والكوني السّماوي، بين المادي والغيبي، بين الواقعي والميتافيزقي. . . إنها محاولة التّنظير لمجتمع ما بعد الحداثة حيث يتصالح المادي مع الروحي، فالعالم لا يسير بنظرة أحادية.

ويمكن القول في مضمار محايث، بأن نفور الإنسان العربي* من مفهوم العَلمانية إنما يعود إلى مفهوم العَلمانية الشّاملة (اللّائكية)، والذي كان للفكر الفرنسي الدّور الأكبر في نشره في الوطن العربي، بيد أن الفكر العربي لو اطلع أول الأمر على العَلمانية الجزئية لكانت العَلمانية حظيت بالقبول النّسبي، لأن أزمة الفكر الإسلامي المعاصر يكمن في رفضه جملة وتفصيلا للعَلمانية باعتبارها فكرا يتناقض والإسلام.

2 - ما بعد العَلمانية: من جون كين إلى هبرماس.

كنت وضحت مسألة بالغة الأهمية، وهي ارتباط ميلاد النّزعة العَلمانية بظروف تاريخية وتحولات اجتماعية في بنية المجتمع الأوروبي بالخصوص، وتلك المسألة أثارها المفكر حسن حنفي في كثير من كتبه، سنتعرض لها في ثنايا هذا البحث، والغرض من ذلك أنه متى تم تجاوز تلك شروط جاز الاستعاضة عن المفهوم المتولد عنها بمفهوم آخر يُواكب التّحولات الجديدة والشّروط الرّاهنة.

نعلم جيدا أن المجتمعات الغربية شهدت مؤخرا جملة من الانزياحات التّاريخية، فمن العقلانية إلى اللاعقلانية، ومن الأنوار إلى ما بعد الأنوار، ومن الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ومن الدّولة القطرية إلى الدّولة العالمية،

(*) راجع مثلا ما كتبه عماد خليل في كتابه "تهافت العَلمانية"، ود. أحمد إدريس الطعان في كتابه: "العَلمانيون والقرآن". أو ما كتبه أسامة أبو النور "العَلمانية في ميزان الإسلام".

ومن النّزعة المركزية إلى النّزعة الإنسانية. . . وعليه، كان لزاما أن نشهد انزياحا في مفهوم العَلمانية ذاتها تماشيا مع تلك الانزياحات الكبرى على مستوى المفاهيم والبنى الاجتماعية.

تزامن ظهور مفهوم ما بعد العَلمانية مع إعلان الغرب موت أو نهاية الإنسان والأسرة والمدرسة والديمقراطية، فحاول بعض الفلاسفة إحياء الإنسان من خلال إقامة تصالح تاريخي ما بين الدّين والعَلمانية، وقد ساعد على ذلك ظاهرة العودة إلى الدّين في المجتمع الغربي، خاصة المجتمع الأمريكي الذي زادت فيه نسبة المتدينين والمحافظين. يقول سيزر مارليني في مقاله (A Post-Secular World?) عالم مما بعد العَلمانية؟) : "يبدو أن العقدين الأخيرين سجلا العودة إلى الدين أو إحيائه على الساحة الدولية. تمُارس المسيحية في الولايات المتحدة الأمريكية تأثيرا قويا وخفيا، وأحيانا حاسما، في فضاء السّياسة. والمرأة المسلمة تلبس الحجاب (يقصد البرقع) لتعبر عن هويتها (الدّينية) في بلدها الأصلي أو المستقبل. ويبدو أن إسرائيل تسير بوتيرة متزايدة نحو الدّولة اليهودية (الدّولة الدّينية)"(10).

وأمام ظاهرة الوعي الديني الجديد بالغرب، حاول بعض مفكريه تطويع مفهوم العَلمانية من خلال ظهور بعض المفاهيم المركبة مثل "العَلمانية الأخلاقية" و"العَلمانية الروحية" و"العَلمانية الإنسانية" لكنها لم تجد شيوعا مثلما كان لمفهوم ما بعد العَلمانية الذي صاغه جون كين*.

انطلق جون كين من فكرة بسيطة، وهي لفت الأنظار إلى ضرورة تغيير طبيعة الديمقراطية (The Changing Nature of Democracy)*، فالديمقراطية

---

(10) CesareMerlini (A Post-Secular World?) Survival, 53: 2,Mortimer House, 37-41 Mortimer Street, London W1T 3JH, UK; 21 April 2011; P: 117.

(*) John Keane is Professor of Politics at the University of Sydney; Among his best-known books are.
- The Media and Democracy.
- A Political Life (2009).
- Violence and Democracy (2004).
- The Future of Representative Democracy (2011).-
- His Life and Death of Democracy. (2009.)

(*) كتبه بمعية كل من تاكاشي إينوغوشي وإدوارد نومان، وطبع سنة 1998.

المتوارثة لم تصبح قادرة على استيعاب متطلبات الإنسان المعاصر، بل أدت في كثير من الأحيان إلى عدم الاستقرار والركود والبيروقراطية القاتلة، ولكن أكثر الأمور مأسوية هي أن الدّيمقراطية اختزلت الإنسان وجعلته مجرد كائن مستهلك، ولكن بالرغم من ذلك تبقى الدّيمقراطية أفضل نظام يصلح للبشر لحد الساعة، ونحن بحاجة فقط إلى إعادة صياغة ديمقراطية جديدة وفق مبادئ جديدة.

ويقدم جون كين ما بعد العَلمانية كأحد المفاهيم التي يمكنها إعادة توزيع الدّين في النسيج الاجتماعي وفق ديمقراطية نوعية (الدّيمقراطية الرقابية) تعمل على حلحلة المأزق الدّيمقراطي المعاصر، وتحرر المجتمع من هيمنة الديمقراطية الموجهة.

لم يستطع جون كين تسويق مفهوم ما بعد العَلمانية مثلما سيفعل نظيره هبرماس، والذي جعل المفهوم عالميا ومتداولا في أوسع نطاق. وإليه يعزو الفضل في وضعه ضمن الحقل الفلسفي كما يؤكد ذلك الباحث Cesare Merlini : "تجربة ما بعد العالمانية يمكن ربطها بالفلسفة الألمانية ممثلة في شخص يورغن هبرماس، الذي حاول أن يحلل التّفاعل الموجود بين ظاهرة العودة إلى الدين والعَلمانية"[11].

كان التأسيس الأول من خلال نظرية الفعل التّواصلي والفضاء العام، فالعالم بعد أن أصبح قرية كونية محكوم عليه بتطوير الفعل التّواصلي، لأن الثّقافات والحضارات لن تدخل في حوار إلا حين تعتنق فكرة التّواصل الخلّاق. لقد حاول هبرماس من خلال كتابه "جدلية العلمنة، حول العقل والدين" أن يوضح ضرورة وضع حد للعداء التّاريخي بين العقل والدين.

ويعتبر كتابه الشّهير (الدين والعقلانية. . . مقالات فى العقل والحداثة) المنشور سنة 2002 الذي تحدث فيه بوضوح عن مفهوم ما بعد العَلمانية،حيث أعاد صياغة مصطلح جون كين (مجتمعات ما بعد العَلمانية)، والغريب في الأمر أن أغلب وسائل الإعلام تركز على أن هبرماس هو

---

(11) Cesare Merlini (A Post-Secular World?) Survival, numéro 53: 2,PP: 127/128.

صاحب مفهوم مجتمعات ما بعد العَلمانية في حين أن الدّراسة الكرونولوجية تفيد غير ذلك على الإطلاق، ذلك أن المصطلح يكتسب وجوده من خلال من يُشهره وليس من أنتجه.

ومن جهة أخرى، على الدّولة ذاتها أن تفتح الفضاء العام لجميع قوى المجتمع من أجل التعبير عن أفكارهم وحتى معتقداتهم، فالفضاء العام ليس ملكا للدّولة بقدر ما هو ملك للمواطنين، وما يحتاجه الفضاء الدّيمقراطي العام والثقافة الليبرالية في المقام الأول هو تداول الأفكار بهدوء وروية والمساهمة بحجج يسندها الاطلاع والمعلومات والمنطق السّليم[12].

حاول هبرماس تطوير مشروع مدرسة فرانكفورت الشّهير، مُنْتَهِجا وسائل جديدة، أهمها المنعطف اللغوي الذي يسمح بدراسة تموضع المجتمعات ثقافيا مما يتيح إمكانية تأسيس نظرة نقدية للمعرفة والسلوك معا.

لقد أفرزت العولمة كنظام عالمي جديد حربا بين الثّقافات لا بين الأديان، فكل مجتمع بدأ يشعر بالخصوصية الثّقافية مما نتج عنه ظهور مفهوم الهُوية وحقوق الإنسان بقوة في الخطاب المعاصر، فالفكر الفرنسي حاول تصدير الأوربة كنقيض للعولمة، والفكر العربي ممثلا في طيب تيزيني قدم مفهوم العوربة... وقس على ذلك ما أنتجته كل طبقات الأنتلجنسيا في العالم. يبدو أن حرب الثّقافات التي أنتجتها العولمة قادت المجتمعات إلى البحث عن هُويتها في أصول ثقافتها، مما جعل الدّين يعود بقوة، وهذا الترابط يقود آخر الأمر إلى القول أن حرب الثّقافات بدأت في الغرب العَلماني مبكرا، فالهجرة والنّمو الدّيمغرافي غيرت المشهد الثقافي الغربي، لم يعد المواطن الغربي يشعر بأناه في الفضاء العام، إذ أصبح الفضاء العام فضاءً مختلطا غير متجانس على الإطلاق. لقد حضر السّيخي بعمامته ولحيته وهيئته، والمسلم بلباسه وبرقعه وطاقيته وقميصه، والإفريقي بطقوسه الغريبة(السحر والتعاويذ)، والأسيوي بعاداته ونحله وهندسته... إن هذا التنوع في الفضاء العام هو الذي نبه إلي خطورته المفكر هبرماس : "من

(12) Jürgen Habermas; (Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?) p :9.

يرغب في تفادي حرب بين الثّقافات عليه أن يضع في ذاكرته الجدل غير المنتهي، بخصوص عملية العلمنة في الغرب"[13].

يعتقد هبرماس أن الغرب عليه أن لا يتعامل مع الوضع من وجهة عَلمانية صرفة، وإلا قادت عملية العلمنة إلى حرب بين الثّقافات داخل أوروبا بالخصوص (مثل على ذلك الرسومات المسيئة- حملة إسلام قف)، فالفضاء العام ملك لكل المواطنين وفق مبادئ العلمانية ذاتها ووفق مبادئ حقوق الإنسان العالمية.

تفرض النّزعة الإنسانية أن يُكرم الإنسان مهما كان نوعه أو جنسه أو دينه، والفكر الغربي تبنى الإنسانية نظرا لكونه أراد أن يعكس في ذاته صورة الرّب الإنساني، فالرب في الإنجيل يُقدم على أنه مارس الإنسانية في صورها المثلى حين تجسد في الإنسان ليحمل عن الناس كل الخطايا والآلام. بيد أن الفكر الغربي حتى تلك الصورة الدّينية للإنسانية أراد أن يرجعها للإنسان لا الرّب : "إنسانية في صورة الرب كانت لأجل تنفيذ مساواة في الكرامة والاحترام غير المشروط لصالح كل البشرية"[14].

يُصدر الخطاب الدّيني في عرف العَلمانيين إنسانية مغلقة، تخص فقط فئة المؤمنين، غير أن الإنسانية الأنوارية هي إنسانية مفتوحة، وعلى ذلك بُنيت فلسفة تنويرية قائمة على إبراز التّعارض بين مركزية الرب ومركزية البشر. غير أن التّحولات التي حدثت في المجتمع المعاصر أدت إلى تراجع نظرية التّعارض، لأن أنصار الإحياء الدّيني اليّوم يؤمنون بعدم ضرورة ربط الإيمان بالرب بمضمون ومتون الكتاب المقدس: "ولت في الغرب الأوروبي التّعارضات بين المفهومات مركزية البشرية ومركزية الرب (thocentrique)*. نحن ليس لدينا مصلحة من الأن وصاعدا في استعادة

---

(13) Jean -Claude MONOD; Habermas et la dialectique de la sécularisation; P:1.

(14) Jürgen Habermas,Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, nrf essais, p 165.

(*) Adj. inv. (philosophie) relatif au théocentrisme, attitude qui consiste à placer =

مضمون الكتاب المقدس في نطاق الإيمان، السبب الذي أدى إلى محاربة الكاهن والظلامية"[15].

يحاول هبرماس أن يحدد من خلال مقاله "ما ذا نعي بمجتمع ما بعد العَلمانية؟" طبيعة مجتمعات ما بعد العَلمانية : "المجتمعات ما بعد العَلمانية يجب أن تكون قد مرت بالعَلمانية، هذا التّعبير المتنازع عليه لا ينطبق إلا على مجتمعات الوفرة الأوروبية، أو بعض الدّول مثل كندا، أستراليا، أو نيوزلندا. حيث يتم إطلاق صراح الروابط الدينية للمواطنين بشكل مستمر، بطريقة جذرية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. في هذه المناطق كان الكل يعي بنسبة أكثر أو أقل أنه لا بد من العيش في وسط مجتمع علماني. وعلى ضوء المؤشرات الاجتماعية المعتادة، لم تتم معالجة المعتقدات والسلوكيات الدّينية للسكان الأصليين بعد، لدرجة أنه كان من المناسب وصف هذه المجتمعات بأنها تمثل ما بعد العَلمانية، وبالنسبة لنا، حتى تطوير أشكال جديدة من التّدين تميل نحو الروحانية الطليقة من غير تعلق بالكنيسة لا يمكن أن تعوض تراجع بداهة المجتمعات الدّينية الكبرى"[16].

يعتقد هبرماس أن هناك ثلاث ظواهر[17]، تتداخل جزئيا مع موضوع ما بعد العَلمانية، تعطي الانطباع بوجود حالة نسميها " الرجوع إلى الدّين" وهي على النّحو التّالي:

1 - ظهور حركة تبشيرية واسعة النّطاق، سواء في الدّيانات البوذية أو الوثنية، أو في الدّيانات التّوحيدية الثّلاث.

2 - تفاقم الظاهرة الأصولية في العالم والتي تحاول العودة إلى الجذور الإيمانية وبدائه ومسلمات العقيدة.

Dieu et ses ministres au centre de toutes choses et particulièrement du déroulement = historique des sociétés.

(15) Jürgen Habermas,Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie,pp: 13-14.

(16) Jürgen Habermas; (Qu'est-ce qu'une société«post-séculière»?) Traduit de l'allemand par Pierre Rusch.;Le Débat; numéro 152 novembre-décembre 2008; Gallimard; Paris; P: 4.

(17) Jürgen Habermas; (Qu'est-ce qu'une société«post-séculière»?), P: 5.

3 - استعمال الآليات السّياسية لممارسة أشكال من العنف المحتمل.

يمكن أن نتساءل في خضم هذا الصراع المفاهيمي عن مستقبل العالم في ظل ما بعد العَلمانية، يرسم سيزر ماريني[18] سيناريوين متعارضين لتوضيح بدقة مستقبل النّظام العالمي وفق جملة من الاحتمالات :

1 - السيناريو الأول: انهيار نظام معاهدة ويستفاليا، التي حدثت سنة مايو 1648، والتي تشكلت على غرار نتائجها العَلمانية الحديثة، مما يعني إمكانية نشوء حرب تقليدية بين دول ما بعد العَلمانية.

2 - السيناريو الثاني: أن مجتمعات ما بعد العَلمانية يمكن أن تتجه نحو السّلام الدائم، وتعمل على صحة كوكب الأرض، وتتجه نحو القيم العالمية التي ترسخ قيم التّعايش والتّكامل والتّجاور.

تعود مبررات مجتمعات ما بعد العَلمانية في الأصل إلى التّغيرات الجذرية التي عرفتها المجتمعات الغربية بالخصوص، فالعَلمانية كنظرية سيطرت على الحياة السّياسية والثّقافية أمد من الوقت لم تكن منسجمة في كثير من الأحيان مع مقدماتها النظرية، وعليه يؤكد هبرماس على خيانة أو خذل لمفهوم العَلمانية والحداثة من قبل السّاسة، مما جعل المجتمع العلماني لا يتمايز وظيفيا، ويُنتج تنوعا واختلافا، كما يعود إلى ضعف في بنية النّظرية العَلمانية : "ضعف النظرية العَلمانية يعود إلى خلل في الاستنتاجات غير المتمايزة، والتي خذلت (خانت) استخدام مفهوم "العَلمانية" و"الحداثة". ويبقى يقينيا، أن الكنيسة والتجمعات الدّينية في حركة تمايز في النظام الوظيفي، والذي تقتصر وظيفة الرئيسة تدريجيا على المساعدة الروحية، مع التّخلي عن مهاراتهم في مجالات اجتماعية أخري. إن التّوصيف الفني للنظام الديني يتوافق مع الممارسة الدّينية الفردية"[19].

يعتقد هبرماس أن مجتمعات ما بعد العَلمانية نشأت وستنشأ من خلال تغير الوعي البشري، فالوعي الأنواري في الغرب أدى إلى إنتاج صدمة

---

(18) CesareMerlini (A Post-Secular World?). pp: 124/125.

(19) Jürgen Habermas; (Qu'est-ce qu'une société«post-séculière»?), P: 6.

تاريخية تتمثل في موت الإنسان، لقد أدى إعلان موت الإنسان إلى البحث عن وعي جديد يعيد للإنسان وجوده العيني الخالص، وتغيير الوعي يربطه هبرماس بثلاث ظواهر[20]:

1 - دور وسائل الإعلام في تصوير الصّراعات العالمية على أنها عداء ديني يفرزه الوعي الجماهيري.

2 - أهمية تطور الدّين على الصّعيد الوطني، ليس من خلال رؤساء المؤسسات الدينية (كالكنيسة) بل من خلال الجماعات الدّينية التي بدأت تنخرط في الحياة السّياسية . "أصبح الدّين في العصر الراهن يرى أهميته تتسع على الوطني. ولا أراها فقط في رؤساء الكنسية عند رعايتهم للأتباع. بل أصبحت الكنائس والمنظمات الدينية تقوم بشكل متزايد بلعب الدور الذي يمكننا أن نسميه بالتأويل في فضاء مجتمعاتنا العَلمانية. وبذلك تستطيع هذه المؤسسات التأثير على الرأي العام بمساهمات ذات علاقة بالقضايا الرئيسة، بغض النظر عن أن الحجج التي تتضمنها هذه المساهمات قادرة على الإقناع أو فاقدة لها"[21].

3 - أسهمت الهجرة الاقتصادية وتدفق اللاجئين على الدّول المضيفة في بروز عوامل جديدة حتمت تغيير ذهنيات المواطنين الأصليين، نظرا لوجود فاعل ثقافي جديد يجد له مكان في الفضاء العمومي الغربي[22].

يحتج هابرماس على ضرورة التّوجه نحو المجتمعات ما بعد العَلمانية من خلال بنية العَلمانية ذاتها، فالحرية التي هي جوهر العَلمانية تفرض على الدّولة الليّبرالية السماح للجماعات الدّينية ممارسة طقوسها الديني ضمن الفضاء العام، فالفضاء العام هو ملك للجميع وفق ما ينص عليه القانون، فالعَلمانية تخدم فقط فئة غير المؤمنين، في حين هي تتجاهل شريحة كبرى من المجتمع. كما أن المواطن العلماني عليه بتغير ذهنيته الإقصائية، فإذا استمر العلمانيون في تعزيز تحفظاتهم حول المواطنون ذوي الذهنية الدينية

(20) Ibid. p: 7-9.

(21) Jürgen Habermas; (Qu'est-ce qu'une société«post-séculière»?), P:7.

على أنهم أناس لا يمكن أخذهم بجدية، فإنهم يكونون بذلك قد قوضوا القواعد الأساسية للاعتراف المتبادل الذي تقتضيه المشاركة في المواطنة[23].

إن الصراع بين العَلماني والمتدين في الوطن الواحد، يمكن حله على أساس أخلاقي، إذ يجب على المواطنين العلمانيين أن يظلوا منفتحين أمام احتمالات أن التّعابير الدّينية نفسها يمكن أن يكون لها معنى إذا تمت ترجمتها إلى نصوص عَلمانية[24].

إن الدّولة الليبرالية التي تمنع التّعبير الدّيني في الفضاء العام إنما تعمل خارج نطاق روح العَلمانية الأنوارية، فالجماعات الدّينية مادامت تقوم بعمل متمايز يؤدي إلى مساعدة الإنسان في امتلاك الجانب الروحي فهي لا تناقض المجتمع العَلماني، لأن دور العَلمانية هو وضع حد للعداء الدّيني لا للعمل الدّيني.

وعليه، فإن الدّولة الليبرالية الحقة هي التي تقر بالفعل الحرية الدينية كحق أساسي، بحيث أن الأقليات الدّينية لم تعد مشمولة فقط بالتّسامح أو الخير بل أن الدولة الديمقراطية هي التي تطبق الحيادية[25].

ويعتقد سيزر مارريني أن الإحياء الدّيني الجديد -وفق المعطيات والبيانات المعروضة- لا يبشر بأي انفراج في النظام العالمي، بل أن عصر ما بعد العَلمانية قد يشهد جملة من التّعقيدات إن لم يلتزم ببعض مبادئ العَلمانية[26]. وهذا يعنى أن ما بعد العَلمانية إنما هو تحوير فقط للعلمانية الجزئية ومحاولة احتواء الفورة الإيمانية للمجتمعات الغربية.

إن تعبير ما بعد العَلمانية ليس دعوة إلى الدّين التقليدي، ولا إلى ممارسة الطقوس اللاإنسانية، وإنما هو تجديد الوعي الدّيني لدي الأفراد

---

(22) Ibid. P:7.

(23) Ibid. P :7.

(24) Jürgen Habermas; (Qu'est-ce qu'une société«post-séculière»?)p :10.

(25) Ibid. p: 9.

(26) Cesare Merlini (A Post-Secular World?) Survival, 53: 2,P: 127.

والجماعات. تفرض مقولات ما بعد الحداثة عودة الدّين إلى الفضاء العمومي وفق عالمية العودة إلى الدّين[27]. ولا يمكن في أي حال من الأحوال تجاهل ظاهرة العودة إلى الدّين، والتي تتفاوت نسبتها من بلد إلى آخر، حسب طبيعة ثقافته ونظامه السّياسي.

ويبرز تصور آخر في الغرب، يربط ما بعد العلمانية ونظرية حقوق الإنسان، فما بعد العَلمانية هي تعبير عن حق الإنسان في الاعتقاد والإيمان مثلما له حق الإلحاد، ففكرة حقوق الإنسان تجسد في المقام الأول أصلا أخلاقيا (الكرامة)، وتجسد في المقام الثاني أصلا حداثيا يتمثل في تأصيل تلك الكرامة في الممارسة الاجتماعية والسياسية[28].

اعترض كثير من المفكرين على نظرية هبرماس، واعتبروا أن نظرياته ستفتح مجالا واسعا أمام عودة الدّجل والخرافات إلى العلم، ويعود علم النفس إلى علاج الحالات النفسية من خلال الطروحات الشيطانية كما كان الحال في أوروبا الوسيطة[29].

وفي المقام النقدي ذاته، يرى باولو فلوريس أن هابرماس يتحامل بشكل غير موضوعي على غير المؤمنين، فالقارئ لكتاباته يستنتج أن أزمة الغرب تكمن في تلك الفئة التي ترفض حضور الذّهنية الدّينية في أي عمل سياسي[30].

3 - ما بعد العَلمانية في الفكر العربي المعاصر:

لقد تفطن كثير من المفكرين العرب إلى التّناقضات الموجودة بين العَلمانية والإسلام، فالعَلمانية بحمولتها التّاريخية والمعرفية لا يمكن أن

---

(27) ZACHARY R. Calo;(Religion, Human Rights, And Post-Secular Legal Theory), ST.John's Law Review; Vol.85:495: 2011, P:506.

(28) Ibid. P: 495.

(29) Paolo Flores d'Arcais; (Onze thèses contre Habermas) Le Débat; numéro 152 novembre-décembre 2008; Gallimard; Paris,P:18-19.

(30) Ibid. op.cit.

تنطبق على الإسلام بصورة شاملة، فلم توجد أبدا مؤسسة مثل الكنيسة في أي دولة من الدّول التي قامت في تاريخ الإسلام، فالعَالم (الفقيه) مجرد مجتهد، ولا يملك سلطة زمانية ولا مكانية، بل السّياسة في الإسلام كانت تخضع لعامل العصبية والقوة ضمن شعار الدّعوة الدينية.

تزيد الأحداث التي عرفتها المنطقة العربية مؤخرا من الحاجة إلى الدّعوة إلى مجتمع ما بعد العَلمانية، فالربيع العربي أظهر أن المجتمعات العربية متمسكة بدينها (المسلمون + المسيحيون)، وهذا يدل على أن العَلمانية التي مارستها الحكومات أكثر من نصف قرن أو يزيد لم تأت ثمارها، لأن الرّبيع العربي يتماشى مع مجتمع ما بعد العَلمانية، ولقد وقف المفكر الإيطالي سيزر ماريني على تلك المقاربة من خلال دراسته الشّهيرة (المجمع العربي في الثورة: تحدي الغرب على البحر المتوسط) حيث انتهى إلى خلاصة : "المجتمع العربي في ثورته يحاول اختبار مجالات التّغيير ذات الصّلة بالدّيمغرافيا، الهجرة، والإحياء الإسلامي، إضافة إلى الأدوار المتغيرة للمرأة في المجتمع العربي"[31]. و هذه الخلاصة تثبت أن أحداث الربيع العربي هي محاولة التّوجه نحو بناء دولة ما بعد العَلمانية، فالمد الدّيني أصبح واقعا معترفا به، والإسلام السياسي اكتسب شرعيته من خلال الفعل الانتخابي في دول الربيع العربي بالخصوص.

نعتبر أن كل ثورة هي محاولة تغيير واقع ما، وهي تمثل بذلك قطيعة مع حالة سابقة، مما يجعل الربيع العربي هو محاولة تغيير شكل الدولة الوطنية التي ظلت عشرات السنين تعزف على العَلمانية، ويهدف التغيير إلى إثبات الهُوية وتقوية الشّعور بالانتماء إلى الدولة التّاريخية، وفي الوقت نفسه محاولة بناء دولة مركبة بين ما يفرض التاريخ الحديث والمعاصر وما يفرضه التاريخ القديم : "بالرغم من أن الربيع العربي يتأرجح بين نعم أو لا (حسب طبيعة البلد)، إلا أنه قد يتحول مؤقتا إلى شتاء، نظر لخصوصيته سواء من حيث المنشأ أو السّياق. تبدو هذه الخصوصية في البلدان التي لديها ماضي

---

(31) CesareMerlini and Olivier Roy; Arab Society in Revolt: The West's Mediterranean Challenge; Publisher: Brookings Institution Press,2012; Virginia ; P: Cp.

استعماري يصادف تاريخهم الحديث، وبالتّالي ثقافتهم، ومؤسساتهم، وأيضاً حدودهم. في المقابل لازال لديهم مسلسل البحث عن الهُوية، وعن الشعور بالانتماء وبناء الدولة"[32].

لم يكتب عن ما بعد العلمانية في الفكر العربي مثلما كُتب عنها في الغرب، حيث كانت أول إشارة لها من خلال تعريف قدمه المفكر عبد الوهاب المسيري في كتابه (العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية) عند شرحه نظرية جون كين[33].

يُعتبر عبد الوهاب المسيري الباحث المتخصص في العلمانية، فهو منذ البداية يجسد قطيعة إثمولوجية بين المفهوم الشائع عن العلمانية والمفهوم الأصلي، فهو يعتقد ويجزم في الوقت نفسه بضرورة إعادة صياغة مفهوم العلمانية من جديد، فهي لا تعني فصل الدّين عن الدولة كما هو متداول ووارد : "ما هي العلمانية؟ هذا السؤال قد يبدو بسيطا، والإجابة عليه [عنه] أكثر بساطة، فالعلمانية هي فصل الدّين عن الدولة، أليس كذلك؟ قد يندهش القارئ إن أخبرته أن إجابتي علي[عن] هذا السؤال بالنفي وليس بالإيجاب. ولتوضيح وجهة نظري أرى أنه من الضروري أن أطرح قضية منهجية خاصة بالتّعريف. إذ أرى أن هناك نوعان من التّعريفات تداخلا واختلطا وأديتا إلى نوع من الفوضى الفكرية. فهناك التّعريفات "الوردية" التي تعبر عن الأمل والتوقعات من ناحية، ومن ناحية أخرى هناك ما تحقق بالفعل فى الواقع. وكثيراً ما يكون البون بينهما شائع، ومع هذا يستمر كثير من الباحثين في استخدام التعريفات الوردية التي وردت في المعاجم حتى بعد أن اتضح أن ماتحقق على أرض الواقع جد مختلف"[34].

يعتقد من جهة أخرى، بأن العلمانية الشّاملة غير ممكنة التّواجد في الفضاء الاجتماعي، والأمر ذاته ينطبق عن المجتمع الإيماني، فالمسألة هي

---

(32) Ibid. P: 4.

(33) المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002، الجزء 2، ص 110.

(34) http://www.elmessiri.com/articles_view.php?id=31.

مسألة نسبية، وبالتالي يخطئ كل من يتصور أنه بإمكانه تجسيد نموذج وحيد: "وقد أسلفنا القول بأنه لا يوجد مجتمع علماني نماذجي (بلغ نقطة الصّفر العلمانية)، ولا مجتمع إيماني نماذجي (بلغ نقطة النّهاية الدّينية). وأن المجتمع الإيماني لا بد أن يحوي عناصر زمنية. وأن المجتمع العلماني لا بد أن يحوي بدوره عناصر إيمانية"[35].

يظهر من خلال النّص السابق أن عبد الوهاب المسيري يحاول أن يُصدر مفهوم ما بعد العَلمانية ضمن نظرية توافقية بين الزمني والدنيوي والروحي الغيبي، فليس هناك شيء خالص بذاته، فالإيمانية من حيث منطق العيش يتجه نحو الزمني والدنيوي، والعلماني من حيث منطق الموت والمصير يتجه نحو الروحي والغيبي.

لقد جسد المسيري مفهوم ما بعد العَلمانية من خلال محاولته أنسنة العَلمانية، ويتم ذلك من خلال عملية إعادة الترشيد، فالترشيد الممارس ضمن العلمانية الشّاملة تم ضمن الإطار المادي فحسب، بينما التّرشيد الجديد يتم ضمن الفضاء المعرفي، المادي، الديني.

وعليه يدعو المسيري إلى القول بالعَلمانية الجزئية لأنها تتناسب وواقع الثقافة العربية والإسلامية، وتقترب من روح الإسلام، لأن فصل الإسلام عن السّياسة لا ينجح قياسا وطبيعة القرآن الكريم والتراث الإسلامي، لكن يمكن أن ننجح في فصل السلطات، وتحديد مجالاتها.

ومن جهة أخرى ثبت أن الإنسان تتنازعه نزعتان: نزعة جينية وأخرى ربانية، مما يفيد أن الإنسان هو عبارة عن هُوية مركبة تتناسب فيها النفس البشرية تناسبا توافقيا، فالذّات ترفض رفضا قاطعا الحدود، بل تجد ذاتها في الأفق المفتوح بين ما يفرضه النزوع الجيني وما يفرضه النزوع الرباني، يقول المسيري: "نذهب إلى أن الإنسان تتنازعه نزعتان كامنتان فيه: النزعة الجينية نحو إزالة الحدود والحيز الإنساني والهُوية الإنسانية والذّات المُتعيّنة، ومحو الذّاكرة التّاريخية، والذوبان في الطبيعة والمادة، والهرب

(35) المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 231.

من المسؤولية الأخلاقية والقدرة على التّجاوز... ومن جهة أخرى: النّزعة الرّبانية نحو تجاوز الطّبيعة / المادّة/ وتقبّل الحدود والمسؤولية وعبء الوعي...»[36].

نلاحظ أن المفكر المغربي محمد عابد الجابري هو ذاته يرفض تعريف مصطلح العلمانية باعتبارها فقط فصل الدّين عن الدولة، لعدم ملاءمته للواقع العربي الإسلامي، فالعلمانية حمولة غربية بامتياز. ويمكن الاستفادة من العلمانية من خلال تبني لواحقها السّياسية والقانونية بدون إزاحة المعطى الإيماني.

يعتقد محمد الجابري أن العَلمانية في الواقع العربي غير ممكنة بحمولتها الغربية، ذلك أن الإسلام لا يمكن مقارنته مع المسيحية في العصر الوسيط، ولكن حتى نتجنب ما وقع في أوروبا من هيمنة المؤسسة الدّينية على الحياة السّياسية، فينبغي في الفكر العربي المعاصر أن يتجه نحو الحلول التّالية:

أ - دمقرطة الحياة السياسية والاجتماعية: ضرورة الدّعوة إلى النّظام الدّيمقراطي وتفعيله في كل مستويات الحياة، لأن النظام الديمقراطي يكفل للإنسان حرياته الفردية الأساسية، ويحد من سلطة المؤسسات والأشخاص، وعليه يعتقد الجابري أن التّوجه نحو مفهوم الدّيمقراطية أفضل في الوقت الراهن من التوجه نحو العَلمانية، فحتى أنصار الإسلام لا يجدون حرجا أو ضرا في الاحتكام إلى المبدأ الدّيمقراطي في حين يعارضون المبدأ العلماني.

ونحن نعتقد أن العَلمانية قبل أن تكون قرارا سياسيا لا بد أن تكون قرارَ أمةٍ، وهذا يستحيل في العالم الإسلامي، فأغلبية الجمهور ترفض العَلمانية، عندئذ تصبح العَلمانية مجرد أطروحة نخبوية.

ب - احترام حقوق الإنسان: ضرورة ربط المواطنة باحترام حقوق الإنسان، فالمواطنة ترفض كل أشكال الإكراه القصري، ويضمن احترام

(36) المصدر نفسه، ص 485.

حقوق الإنسان حرية الإنسان في التعبير والاعتقاد، والتحرك والعمل ضمن قانون الدولة العام.

يحمل الدّين الإسلامي من حيث بنيته المعرفية معالم فصل السلطة الفقهية عن السلطة السّياسية، فلا يجوز للفقيه أن يلعب الدّورين في الوقت نفسه، بل على الفقيه أن يكون بمثابة العقل المجتهد في نوازل العصر، والمستشار الصادق، ويثبت التاريخ الإسلامي أن جل حكام الدول المتعاقبة فصلوا بين سلطتهم السياسية والسلطة الدينية فصلا عمليا، وكان الوضع على غلاف الغرب الوسيط، فإذا كان ملوك أوروبا يعينون من قبل الكنيسة، فإن الحاكم في الإسلام لم يخضع أبدا في تنصيبه لهيئة دينية، بل كان العالم (رجل الدين) يُمارس عليه الاضطهاد والتنكيل، في المقابل نرى أن رجال الكنيسة كانوا يبتزون الملوك ابتزازا وإلا يُعلنوا أن الشيطان سكن روحهم، وعليه وجب حرقهم.

لا يختلف المفكر حسن حنفي عن عبد الوهاب المسيري، فهو يعتقد أن الدّولة المدنية في الإسلام من صميم الشّرع، فالإسلام يعترف بالدّنيوي والدّيني، بل ويعطي للدّنيوي الحيز الأكبر في حياتنا، والشّرع ذاته يدفع الإنسان إلى فهم واقعه والتّصرف بإرادته حيال نوازل عصره، وأن الرجوع إلى النّص إنما يكون في المبادئ العامة والقضايا المطلقة التي لا يتغير حكمها بتغير الزمان والمكان، ولا بد من الإقرار أن مصدر المعرفة في القرآن ثنائي: "مصدر المعرفة الإنسانية ثنائي وهما بعدان: الأول فلسفي والثاني ديني، الفلسفي أقرب إلى المنهج منه إلى الموضوع يتميز بالطابع البرهاني العقلاني ويرتكز على التأمل الذاتي وتحليل الخبرة المعيشة، علاوة على ذلك أن الفلسفي بعيدا أن يكون إيمانياتسليميا ولا يعتمد على سلطة بل مرتبط بالتفكير والتساؤل والحرية والخلق وممارسة النقد ويرى تعدد الآراء. أما الديني من جهة ثانية فيبدأ بحقائق مسبقة ويقينيات هي الإيمانيات ويعتقد في المفارقات والغيبيات ويؤمن بشيئية العقائد وقدسية النصوص أي أنه يتصور العقائد على أنها أشياء ويرى أن الرأي واحد وأن البواقي من الآراء يجب أن تحذف، كما أن الحوار داخل الفكر الديني صعب لأن منطقه هو

منطق الفرقة الناجية بينما الحوار يشترط تواجد تنوعات وكثرة من الأشخاص والآراء جنبا إلى جنب .فماذا نفعل أمام هذه الثنائية: العقل والدين، الفلسفة والإيمان؟ وهل تستطيع المعرفة الإنسانية أن توحد؟وماذا نفعل إن فشلنا في الوصول إلى وحدة بين الديني والفلسفي؟

في الواقع ليس الفكر الديني فكرا واحدا بل متعددا إذ هناك الشرع والكلام والأصول والذوق وكلها أنماط من الخطاب وتجارب حية تدور حول نفس التجربة الإيمانية . إن الديني والفلسفي متفقان من حيث الجوهر والغاية ومختلفان في أدوات التفكير ومجال الانطباق إذ أن الفيلسوف نخبوي ويتكلم إلى الخاصة والنبي جماهيري ويتكلم للعامة"[37].

حاول حسن حنفي أن يُقدم العلمانية الجزئية كحل للصراع السياسي في الوطن العربي، وهو يري أن الإسلامي يحمل البعد العلماني للأسباب التالية:

- النّموذج الإسلامي قائم على العلمانية لرفضه صراحة الكهنوت والرهبانية، فهو لا يعترف بالمؤسسة الدينية الوسيطة بين الله والإنسان.

- تعبر الأحكام الشّرعية الخمس، الواجب والمندوب والمحرّم والمكروه والمباح، عن مستويات الفعل الإنساني الطبيعي، وتصف أفعال الإنسان الطبيعية بالإرادية.

- يعتقد أن الفكر الإنساني العلماني حول بؤرة الوجود من الإله إلى الإنسان وُجد متخفٍ في تراثنا القديم عقلاً خالصًا في علوم الحكمة، وتجربة ذوقية في علوم التّصوف، وكسلوك عملي في علم أصول الفقه.

ونرى من خلال كتبه من العقيدة إلى الثورة دعوى صريحة لتبني

---

(37) مقتبس من مناظرة مسجلة جرت بين حسن حنفي وابو يعرب المرزوقي، نظمها منتدى الجاحظ يوم الأربعاء 4 جوان 2008 مناظرة بين حسن حنفي والتونسي أبو يعرب المرزوقي وقد تمحور الجدل حول عدة قضايا أهمها العلاقة بين الدّين والفلسفة وأزمة الفلسفة اليّوم ودورها في عقلنة تعامل الهوية مع العولمة. وأفكارها مستوحاة من كتابهما المشترك الموسوم ب:**النظر والعمل**، دار الفكر، بيروت، ط 1، 2003.

العلمانية الجزئية، غير أنه من خلال كتبه الأخيرة نلمس ظهور نزعة تتجه نحو ما بعد العلمانية، خاصة من خلال كتابه من الفناء إلى البقاء، حيث حضر الإيماني وتوارى الدنيوي.

4 - رؤيتي الخاصة:

سأقدم شاهدا من التّراث الإسلامي، أوضح من خلاله إمكانية تطبيق العَلمانية التّوافقية، فعلي بن أبي طالب حين عرض عليه عبد الرحمان بن عوف (أحد المرشحين للخلافة) التّنازل عن الخلافة له بعد مقتل عمر وفق شروط (العمل بالقرآن والسنة، وأن يسير في النّاس سيرة الشّيخين أبي بكر وعمر بن الخطاب)، رد عليه علي قائلا: أما الكتاب والسّنة فنعم، أما سيرة أبي بكر وعمر فلا، هما اجتهدا وأنا سأجتهد..."

يجعل موقف علي السّياسة فعل اجتهادي راهني لا بد للحاكم أن يُحدد معالمه وخططه دون الارتكاز على سلطة مرجعية مقننة له، وفي الوقت نفسه عدم إقصاء الدّين حين تكون النّصوص قطعية (مجالها ضيق ومحدود)، وينصب الاجتهاد على الظني والمباح.

إن العالم الإسلامي اليوم لا يمكن بحالة من الأحوال إلا أن ينخرط في المفاهيم العالمية التي تدعو إلى كرامة الإنسان وحريته، فالمذاهب في الإسلام كثيرة، والأطياف متنوعة، والفرق متعددة، ولا يمكن احتواء هذا التّنوع إلا في فضاء يضمن حرية الإنسان وكرامته، وفق ما تنادي به الشّريعة السّمحاء في مقاصدها الخمس المشهورة.

يفرض علينا الواقع اليوم أيضاً، التعامل مع العَلمانية تعاملا جديدا، فالتّجربة التّاريخية أثبتت أن المجتمعات الإسلامية لن تقبل بالعَلمانية كما يصدرها الغرب، فالمجتمع التونسي بعد ثورة الياسمين 2010 أظهر وجهه الحقيقي للعالم، فالشريحة التي حكمت تونس باسم العَلمانية إنما حكمتها بقوة السلطة لا بقوة المفهوم، وهناك فرق أن تحكم الناس بقوة المفهوم (الاقتناع به) وبين قوة السلطة، والأمر ذاته يصدق على تركيا التي جعلت العَلمانية دينا لها منذ حكم مصطفى أتاتورك، وهذا ما نستشفه من خلال ما

أفرزته دراسة ميدانية قام به المفكر التركي ألبير بلغيلي: "إعادة تعريف (تعيين) حدود العَلمانية في تركيا جد معقد، وكل ما يجري من عملية يجب أن لا يُفهم أنها امتداد للرجعية الإسلامية، فالجهات الفاعلة التي تطلع بعملية التّعريف ليست هي الجهات نفسها الفاعلة قبل 1980، فالإسلام ليس بدين ثابت، بل هو على العكس من ذلك مفتوح على كل التأويلات والقيم الحديثة"[38].

تفرز التّجربة التركية مدى انسجام المجتمع التركي مع حركية المجتمع وتحولاته، فلقد استطاع المجتمع العلماني أن يسمح بوصول حزب إسلامي للسلطة نظرا لاحترام المؤسسة الدستورية روح الدّيمقراطية من جهة، ومن جهة احترام حزب العدالة والحرية التركي مبادئ الدّولة العَلمانية، فلم يكن هناك صراع وإن وجد اختلاف في وجهات النظر.

نعتقد أن التّجربة التّركية أعادت تشكيل مفهوم العَلمانية وفق متطلبات العصر وهموم المواطن، ويمكن القول أنه تم بالفعل عَلمنة العَلمنة في تركيا، وعليه، أصبح من الضّرورة القول بفصل العَلمانية عن العَلمانوية، فالأولى هي إعطاء الإنسان حق التّمتع بالدّنيوي، والثّانية هي التي تعمل على فصل الدّنيوي عن الدّيني، في حين أن العَلمانية الإنسانية أو الأخلاقية كما يسميها عبد الوهاب المسيري هي التي تجمع بين الدُّنيوي والدّيني، الأرضي والسّماوي. . . في وفاق وتناغم اجتماعي وسياسي.

ونرى القرآن الكريم عندما يخاطب الإنسان بصفة عامة يبدأ بالدّنيوي قبل الدّيني، وهذا يدل على أن الإنسان خُلق من أجل أن يعيش عَالمه ودنياه لكي يُثبت وجوده الاستخلافي على الأرض، فالدّنيوي سابق عن الدّيني لأنه بدونه لا يكون لا عمل ولا عبادة: ﴿ٱلۡمَالُ وَٱلۡبَنُونَ زِينَةُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ﴾ [الكهف: 45]. وقوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ﴾ [القصص: 77].

---

(38) AlperBilgili, (Post-Secular Society and the Multi-Vocal Religious Sphere in Turkey) European Perspectives - Journal on European Perspectives of the Western Balkans Vol. 3, No. 2 (5), pp 131-146, October 2011; P:142.

وإذا كان الغرب يحاول اليوم تجاوز العَلمانية إلى ما بعد العَلمانية فحري بنا أن نفكر نحن في إنتاج مفاهيم تساعدنا على الحياة المستقرة في ظل الحرية والكرامة واحترام حقوق الناس.

نقصد من خلال ما بعد العَلمانية هو إعادة الاستفادة من الدّين كقوة روحية مؤطرة للأفراد والجماعات، وأن نقوم في ظل ما بعد العَلمانية بفصل جملة من العوائق التي أثبتتها التجربة التّاريخية، ففصل السّياسة عن الجيش أصبح مطلبا في الدول العربية، نظرا لتورط المؤسسة العسكرية في تثبيت الاستبداد والطغيان، وممارسة القهر تحت شعارات أمن الدولة وغيرها. كما يجب فصل الحزب الأوحد، والزعيم، . . .

إذا كان الغرب قد أعلن اليوم مفهوم ما بعد العَلمانية فهل ننتظر نحن أربعة قرون أخرى لكي نكتب عن ما بعد العَلمانية، مثلما كتبنا عن العَلمانية بعد أن مرت عليها أربعة قرون كاملة في الغرب. ولا نريد في الوقت نفسه أن يُكتب بعد أمد عن الإسلام وما بعد العَلمانية مثلما كتب د. محمد عمارة كتابه الشّريعة والعَلمانية الغربية، والذي تهجم فيه على العلمانية واعتبرها غير متطابقة مع الواقع الإسلامي، فالغرب تاريخه الثقافي والدّيني هو الذي أنتج العَلمانية، وعليه فالمجتمع الغربي بالرغم من كل التّحولات سيظل وفيا للعَلمانية لأنها خلصته من فكر غير ديني أصلا بالرغم من طابعه الدّيني[39].

ونحن نعلم مسبقا أن حراس النّوايا، سيفرحون بمصطلح ما بعد العلمانية اعتبارا منهم أنه تقويض للعَلمانية، بالرغم أن مفهوم ما بعد العَلمانية جاء ليوجه العَلمانية نحو أفق التّشارك وإقرار مبدأ احترام حقوق الإنسان، فالسّياسة حتى في عودة الدّين للحياة الاجتماعية والفضاء العمومي محكوم عليها أن تظل بعيدة عن الدّين في تصورات الجزئية والضّيقة، ليس انتقاصا للدّين بل حفاظا على حرمته، بالرغم من أننا ندعو بكل موضوعية إلى ضرورة استفادة السّياسة من المبادئ الدّينية في التّشريع العام.

نجزم أنه لم يستفد أي طرف من الصراع التّاريخي بين أنصار العَلمانية

---

(39) عمارة، محمد، الشريعة والعلمانية الغربية، دار الشروق، ط1، 2003، ص 17.

والشّريعة الإسلامية، فلقد ظلت الدّولة (لا نقصد النظام) هي المتضرر الوحيد من الرؤية الأحادية، والأمر ذاته ينطبق على علاقتنا مع أمم الجوار، فلقد ظلت العلاقة تدور في فلك الصّراع المرير، نراه جليا في تكفير الغرب وتجريمه من قبل المجتمع الإسلامي من جهة، وفي تعدي الغرب على الرموز الدّينية الإسلامية من جهة أخرى. وهذا التّجاذب بين الثّقافتين خطير للغاية، نرجو أن يُحل بفطنة بالغة،وضرورة إعلان تهدئة شاملة، فإذا كانت الحرب العالمية حرب سياسية بامتياز، فإن الحرب العالمية الثّالثة قد تكون دينية بامتياز.

ونعتقد أن الاتجاه نحو التّهدئة مطلب حضاري إنساني، نحاول من خلاله قدر الإمكان لجم غلو العَلماني وتطرف المتدين، وهذا ما عبر عنه الكاتب ميشال باري Michael Barry بعد أحداث الرسومات المسيئة للنبي محمد (ﷺ) : " . . . نحن لا نشهد صداما بين الحضارات أو الأديان لكن صداما بين مشاعر الاستياء. وأدنى استفزاز بما يكفي سيجعلها تعود إلى الظهور بالقوة،فإنه ليس من قبيل الصدفة،ولكنه عرض (حادث)، يجب علينا إذن أن نتعلم التهدئة"[40].

وأقول في الأخير، أن الدّولة الإسلامية في تاريخها لم تكن أبدا دولة دينية، بل كانت دولة مدنية، فالخليفة كان يجتهد حتى يُجسد بالفعل معنى الاستخلاف في الدّنيا، فحياة النّاس تستقيم بالدّنيوي والزّمني وتلك طبيعة أودعها الله في خلقه، وهو أعلم منا بذلك.

---

(40) Cité: François Boespflug (Caricaturer Dieu? Pouvoirs et dangers de l'image), Paris, Bayard, 2006, p.181.

الدرب الثاني

العَلمانية بين طبيعة المفهوم وتشكل التساؤلات الفلسفية

دراسة تحليلية للمعايير اللغوية والفلسفية والتاريخية لتشكل العَلمانية

أ. بويش محرز*

استهلال إشكالي:

تُقدم العَلمانية نفسها - للوهلة الأولى- كشعار مليء بدلالات متعددة ومختلفة، الدلالات التي جعلت الفرد ينظر إليها وفق أحكام قيمية، فكثيرا ما تنطلق هذه الأحكام من فكرتين ثابتتين: إما رفض المصطلح نتيجة لعدم استيعاب مفهوم العَلمانية؛ طبيعته وتاريخه... أو قبوله لأنه يُكرس مشروعا سياسيا جديدا، ولعل هذه الرؤية الضيقة ضخمت من تعقد العَلمانية وتوسع مجال الأحكام الموجهة لها.

إذا كانت النظرة العامية بسطت مفاهيم خاصة، فإن تعدد الخطابات حول العَلمانية، سواء كان ذلك في الدراسات الحديثة أو المعاصرة، لا يُنبئ عن فهم فلسفي ولغوي معمق بقدر ما كرس تكرارا على مستوى المناهج والمقاربات المستعملة في البحث وتحليل الموضوع. لعل الواقع العملي للعَلمانية، كمفهوم وصيرورة يُؤكد ذلك.

(*) باحث أكاديمي جزائري مُهتم بالدراسات الفلسفية السياسية المعاصرة.

من المؤكد أن العَلمانية اليوم، تعاني من تشرذم في الدلالات اللغوية والاصطلاحية، نتيجة تعدد المصطلحات من جهة واختلاف المُقاربات التي حاولت إكتِنَاه مفهوم واحد دقيق، ونحن نعي كل الوعي، أن هذا التشرذم مس أيضاً دراسة الأسباب التي أدت إلى ظهورها والأسس الفلسفية التي تشكلها كنظرية، بحيث بقيت مسألة الأسس تشكل صعوبة في الدراسة والبحث.

1 - العَلمانية بين تعدد المصطلحات والبحث عن المفهوم:

يتطلب دراسة خطاب العَلمانية من وجهة نظر فلسفية، النظر إلى هذا الخطاب، ليس فقط من زاوية الأثر الذي خلفه وما يزال يُخلفه على الفكر الإنساني المعاصر، والقوة التي يكتسبهافي تغيير التعاملات اليومية للإنسان في شتى المجالات، لكن تستلزم دراسة خطاب العَلمانية -على حسب اعتقادنا- إلى ربط الخطاب ذاته بثلاثة عناصر، نعتقد على أنها جد مهمة وهي كالآتي:

أولا: نقل الخطاب إلى مجال معرفي أكاديمي، يسمح بضبط مفهوم العَلمانية، وذلك من خلال تحديد العناصر اللغوية والاصطلاحية، ومنه تبيان مدى تطابق المفهوم المُعتمد مع واقع المذهب العلماني، في ظل وجود مفاهيم أخرى تحمل المعاني نفسها.

ثانيا: إدراك العلاقات ومختلف النظريات التي حددت السيرورة التاريخية للعلمانية، كمذهب فلسفي قائم على أسس وقيم، حددت شروط كينونته.

ثالثا: طبيعة التطبيقات السياسية العملية للمذهب العلماني في المجتمعات الحديثة والمعاصرة كأحد العناصر التي تنبَنِي عليها الحداثة السياسية بصفة عامة ونظرية الدولة الحديثة بصفة خاصة.

أ - مُقاربات في المفهوم:

يُمثل مصطلح العَلمانية أولى الإشكاليات التي يصادفها أي دارس لموضوع العَلمانية، إذ يشكل المصطلح نفسه أحد المفردات التي أخذت

قسطا معتبرا من الدراسة والتحليل والنقد بالخصوص في المرحلة المعاصرة، سواء كان ذلك من طرف العديد من المفكرين والأكاديميين، غربيين كانوا أم عرب، إلا أن مختلف هذه الدراسات والتي عالجت العَلمانية بصفة عامة والمصطلح بصفة خاصة، لم تنطلق من رؤية واحدة ومحددة، سواء تعلق الأمر بالإطار اللغوي الدلالي أو البعد التاريخي الاصطلاحي أوحتى في البُنى والأسس التي يقوم عليها مصطلح العَلمانية، بل أدى الأمر ذاته إلى ظهور وجهات نظر مختلفة أحيانا ومتناقضة أحيانا أخرى، الأمر الذي ساهم في بروز غموض كبير اكتنف وما يزال يَكتنف المصطلح، الشيء الذي أحدث خلطا بين التيار العَلماني وباقي التيارات الأخرى على غرار التيار الإلحادي والتيار المادي والتيار الوضعي والتيار العلمي/التقني والتيار الوجودي... وغيرهامن التيارات التي تتقاطع مع العَلمانية في نقاط مُتعددة وقيم مُختلفة مُشتركة. هو الخلط الذي يبدو جليا في العديد من الدراسات والكتب -على الأقل تلك التي اطلعنا عليها*- وهو الأمر الذي سنحاول دراسته وتبيان أسبابه العامة.

نعتقد كثيرا أنه من المُمكن لنا ربط الخلط الذي حصل بين التيار العلماني وبعض التيارات الأخرى إلى العديد من الأسباب، الأمر الذي يدفعنا إلى تصور احتمالين:

- **الاحتمال الأول**: ارتباط مصطلح العَلمانية/Scularisme، بمصطلحات أخرى كالعلمية scientisme والعقلانية/rationalisme أو العِلمانية (بكسر العين) عند العديد من المفكرين العرب،أو اختلاف في التسمية عند الغرب الذي يستعمل أيضاً مصطلح Lacit/ اللائكية وكل هذا نتيجة مختلف التفاعلات بين العديد من هذه المصطلحات.

(*) كثيرا ما يُصرح الباحثون والمؤلفون في دراساتهم وكتبهم، سواء الغربيون منهم أو العرب عن وجود صعوبات في تحديد مفهوم العلمانية، فكثيرا ما نجد نحن بعض الدراسات الأكاديمية التي تنطلق من دمج مصطلح العَلمانية مع مصطلح العِلم، ومنهم من يرى المصطلحين -في الحقيقة- يُمثل مصطلحاً واحداً، الطرح الذي تبناه على سبيل المثال لا الحصر، الدكتور محمد غازي، من جامعة الجزائر في رسالته للماجستير التي ناقشها في 1994م، والتي جاءت تحت عنوان موقف الفكر الإسلامي المعاصر من العلمانية.

- **الاحتمال الثاني**: اختلاف التجارب العَلمانية ومعايير استخدامها في الدول التي اعتمدتها سياسيا وقانونيا وطبقتها، فالتجربة الفرنسية تعتمد على مصطلح Lacit والتجربة الأنجلوساكسونية تعتمد على مصطلح sclarisme والتجربة الإسبانية التي تعتمد على اللامركزية الثقافية والدينية واللغوية/ La rgionalisation والتجربة التركية الكمالية تقوم على أساس مفهوم Lacit؛ على أن الجيش هو الحامي لها أمام ولوج التيارات الدينية الإسلامية... إلخ، كما أننا نجد أن بعض الدول العربية التي اعتمدت العَلمانية، طبقتها وفق الأطر التي اتبعتها الدول الغربية التي استعمرتها، فلبنان وتونس كثيرا ما تستخدم مصطلح Lacit على شاكلة فرنسا ومصر تستخدم العَلمانية على شاكلة بريطانيا.

صفوة القول، أنه يُمكن الإشارة هاهنا،أن مفهوم العَلمانية [بفتح العين] لا ينفصل عن جملة مفاهيم فلسفية أخرى،على الأقل لا ينفصل عن تلك المحددات التاريخية التي شكلت منظومة مَفاهيمية متقاربة ومتشابكة، ليكون مبدأ الاستعمال هو الذي يُحدد التسمية وطبيعة المصطلح.

ب - العَلمانية: مقاربة لسانية بأفق اصطلاحي:

من خلال ما تم قوله سابقا حول مصطلح العَلمانية، كان لزوما علينا وضع العديدمن التعاريف، وذلك بالاعتماد على مختلف الدراسات المتخصصة والمعاجم المتعددة، سواء كانت غربية أو عربية، حرصا منا على توخي الانحيازات السياسية والإيديولوجية التي قد ترجح الكفة إلى رؤية معينة. كما اعتمدنا على التعاريف المقدمة لكل من العَلمانية sclarisation واللائكية Lacit في اللغة الفرنسية والانجليزية والعِلمانية [بكسر العين] والعَلمانية [بفتح العين] واللائكية في اللغة العربية، بُغية منا تحديد المفاهيم المختلفة من جهة وطبيعة استخدامها من طرف المفكرين والهدف المرجو من ذلك، ومنه تبيان مواطن الاختلاف والتشابه بين المفاهيم إن وُجدت من جهة أخرى.

- **الجذر اللساني:**

توجد في مختلف المعاجم العربية العديد من الترجمات للمصطلحين الفرنسيين scularit وLacit.

- العَلمانية (بفتح العين) نسبة إلى العَالم.
- العِلمانية (بكسر العين) نسبة إلى العلم.
- اللائكية: مُصطلح مستخدم في العديد من البلدان العربية.
- الدنيوية: الدنيا هي الأساس الحقيقي لليقين.
- الزمانية: ارتباط الظواهر بالزمان.

قبل التطرق إلى مفهوم العَلمانية، تجدر بنا الإشارة إلى أن المصطلح الذي اعتمدناه في هذه الدراسة هو العَلمانية (بفتح العين)، وذلك للانتشار الكبير والواسع الذي عرفه هذا المصطلح من جهة. وإدراكا منا أنه يخدم إشكالية هذه الدراسة، دون غيره من المصطلحات من جهة أخرى.

كلمة عَلمانية (بفتح العين)، هي ترجمة لكلمة "سيكولاريزم" "scularisme" الانجليزية التي لها نظائرها في اللغات الأوروبية المختلفة، والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية "سيكولوم" "saeculum" والتي تعني "العصر" أو "الجيل" أو "القرن"، أما في لاتينية القرون الوسطى، فإن الكلمة تعني "العالم " أو "الدنيا" مُقابل الكنيسة. وبالتالي لفظة "saeculum" مرادفة لكلمة "mundus" التي تعني العالم، كما هي مرادفة للكلمة اليونانية "aeon" التي تعني "العصر"، ومنه فإن كلمة "سيكولوم" تؤكد البعد الزماني[1].

يَذهب **أحمد زكي** في معجمه إلى اعتبار لفظ العَلمانية هي ترجمة خاطئة للكلمة الانجليزية "secularism" أو للكلمة الفرنسية "scularit" وهي كلمة لا صلة لها بالعِلم ومشتقاته على الإطلاق والترجمة الصحيحة للكلمة

---

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 2002)، المجلد الأول، ص53.

هي اللادينية أو الدنيوية، أي ما لا صلة له بالدين[2].

أما المفكر **فؤاد زكريا**، فإنه يرى أن لفظة عَلمانية مرتبط أكثر بمعنى العالم بشكل أدق من ربطها بكلمة العِلم[3].

يتبنى **إبراهيم مذكور** الطرح نفسه في مُعجمه، حين يعتبر العَلمانية مشتقة من العالم، لذلك تأتي العَلمانية بفتح العين، وذلك تفرقة بين السلطة الروحية والسلطة المدنية[4].

الأمر نفسه، تحدثت عنه مجموعة من الفلاسفة يتقدمهم **علي عبد المعطي محمد**، في كتاب جماعي التأليف جاء بعنوان، نظم الفكر الغربي قائلين: "لفظة "عَلمانية"، ترجمة عربية لكلمة "sculaire وsculairsme" التي تعني - باللغة الانجليزية- وفي أصلها اللاتيني أيضاً -اللاديني والدنيوي وعدم المبالاة بالدين، وقد يُوحي استخدام لفظ "العَلمانية" في اللغة العربية بأنها دعوة مشتقة من العلم، وليس الأمر كذلك - فقد أورد المعجم الوسيط في مادة "علم" أن العَلمانية مصدر صناعي نسبة إلى "العَلْمُ" بفتح العين وتسكين اللام، بمعنى العالم، وهي خلاف الديني والكهنوتي*[5].

أما المفكر **عزيز العظمة**، فإنه يذهب إلى غير ما ذهب إليه مفكرون آخرون-الذين سبق الإشارة إليهم- إنه يرى أن مصطلح العَلمانية معقد وغير واضح في كيفية اشتقاقه، هل كان الاشتقاق من العِلم أو من العالم؟ لكن الأرجح عند عزيز العظمة أن الاشتقاق الأول هو الصحيح[6].

---

(2) أحمد زكي بدوي، معجم سبق ذكره، المادة: العلمانية، ص370.

(3) عبد الوهاب المسيري، مرجع سبق ذكره، ص61.

(4) إبراهيم مذكور، معجم العلوم الاجتماعية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، المادة: sécularisation، ص425.

(*) الكهنوت: طائفة الكهنة التي تقوم بخدمة الدين المسيحي، كما تدل الكلمة على أحد أعضاء حزب سياسي يطالب بزيادة سلطة الإكليروس في الدولة.

(5) علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود، مرجع سبق ذكره، ص195.

(6) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (ط2؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص17، 18.

وهو الطرح الذي يتقاسمه معه المفكر **أحمد حاطوم**، بحيث يعتبر هذا الباحث بأن العِلمانية بكسر العين هي الترجمة الحقيقية للكلمة الفرنسية sculaire التي تعني العلمي وبالتالي عِلمانية كلمة مشتقة من علم وليست محاولات ـ يقول **حاطوم** ـ الشيخ **عبد الله العلايلي** وغيره لإرجاع العَلمانية إلى العالم مقنعة على وجه العموم[7].

تجدر الإشارة، أن مصطلح العَلمانية دخل إلى اللغات الأوربية من خلال معاهدة وستفاليا* التي عُقدت عام 1648م، والمراد منها إخراج الأراضي التي كانت خاضعة لسيطرة الكنيسة، ووضعها تحت سيطرة السلطات السياسية، ونصت المادة الثانية من تلك المعاهدة على إقصاء الكنيسة من السلطة السياسية[8].

هذا فيما يخص مصطلح العَلمانية/ "scularisme"، أما مصطلح "اللائكية" فهو مُترجم من الكلمة الفرنسية "Lacit" وهذه الأخيرة مشتقة من المصطلح اليوناني "Laos" والذي يعني "الشعب" ومن الصفة اليونانية "Ikos"، فمن هذا الاشتقاق فإن مصطلح Lacit يعني "خاص بالشعب" وكلمة Laque تعني بدورها المستقل عن كل التنظيمات الدينية[9].

لقد جاء في المعجم الفرنسي المشهور La Rousse، أن كلمة "Lacit" مشتقة من كلمة "Laicus" المشتقة بدورها من كلمة "Lakos" اليونانية والكلمتين تعنيان "كل ما يتعلق بالشعب"[10].

أما الطرح الذي تبناه **عبد الوهاب المسيري** - الذي يعتبر من بين أهم المتخصصين العرب في دراسة العَلمانية- فيتمثل في أن مصطلح "laque"

(7) أحمد حاطوم، "العلمانية بكسر العين"، الناقد، العدد 20 (فيفري 1990)، ص 44.

(*) عقدت معاهدة وستفاليا عام 1648م من أجل وضع حد لتلك الحروب الدينية التي كانت أوربا مسرحا لها، بين الكاثوليك والبروتستانت.

(8) طيبة ماهر وزادة، مرجع سبق ذكره، ص 129.

(9) Ahmed Hatum, ''Islam et laïcité'' Etudes arabes Nº 91-92 (1996-1997), p. 28.

(10) Le petit Larousse, grand format en couleurs (Paris: Bordas, 1999), article: laïcité, p. 212.

هي كلمة انتقلت إلى الانجليزية في كلمة "لييس" بمعنى خاص بجمهور المؤمنين، بوصفها طبقة متميزة، ومنها كلمة "لاييتي" "Laty" وهو الكافة، باستثناء رجال الدين. وكلمة "لاييسيزم" "Lacisme" بمعنى النظام العلماني، أي نظام سياسي متميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة، ومنه اشتقت كلمة laisization أي نزع الصبغة الكهنوتية عن المؤسسات[11].

أما **عزيز العظمة**، فإنه يرى أن لفظ اللائكية "Lacit" والتي انتحلتها اللغة التركية في عبارة "Laiklik"، مُستخدمة كثيرا في الدول الكاثوليكية وهي مُشتقة من العبارتين اليونانيتين "Laos" أي الناس و"Lakos" أي عامة الناس في تمييزهم عن الإكليروس[12].

أما **أحمد حاطوم**، فإنه يرى أن الفرنسيين عثروا في التراث اللاتيني-اليوناني، المتصل بتراثهم على كلمة Lacit، التي رءوا فيها ما يرتبط باللائكية، أي كلمتي "Lakos" و"Lakus" فاعتمدوها، ثم شحنت الكلمة بمعاني جديدة[13].

من جهة أخرى أثارت الدراسة التي قام بها الفيلسوف الفرنسي المعاصر **دومنيك لوكور**، حول مصطلح Lacit، انتباهنا بحيث يعتبر هذا الفيلسوف أن اللائكية مصطلح اعتمدته الكنيسة قائلاً: «إن اللائكية لها جذور في اللغة اليونانية واللاتينية، إلا أنه قد يتعجب البعض حين أقول أن مصطلح اللائكية ظهر على أنه مصطلح تعتمده الخطابات داخل الكنيسة وذلك من أجل إحداث التوازن بين هرم المسؤوليات داخل الكنيسة الكاثوليكية»[14] وفي الدراسة نفسها، يتساءل **لوكور** عن فحوى دخول

---

(11) عبد الوهاب المسيري، "العلمانية. . .رؤية معرفية"، الإنسان، العدد 10، (أفريل 1993)، ص 49، 50.

(12) عزيز العظمة، مرجع سبق ذكره، 18.

(13) Ahmed Hatum, op.cit., p. 28.

(14) Dominique Lecourt, A quoi sert donc la philosophie (1 édition; France: PUF, 1993), p. 253.

المصطلح "lacit" بقوة داخل المؤسسات الجمهورية الفرنسية، دون مصطلحات أخرى[15]؟

في الحقيقة، دراسة **دومينيك لوكور** للائكية الفرنسية، وإن كانت دراسة ابستمولوجية، إلا أنها تنبه إلى العديد من النقاط.

أما مواطنه **هنري بينا- رويز*** Henri Pena-Ruiz فيرى أن المصطلح مشتق من اليونانية، لكن ما يمكنه ملاحظته فيه هو مجموع التفاعلات التي حصلت له، بعد تطور اللاتينية من جهة وبروز مصطلحات جديدة متشابهة سواء في اللغة الفرنسية أو في اللغة الانجليزية من جهة أخرى[16].

ما يُمكن استنتاجه من التعاريف السالفة الذكر هو تعدد المصطلحات الأمر الذي فرض علينا طرح السؤال التالي: ما الفرق الموجود بين مصطلح العَلمانية واللائكية، على الرغم من أن مختلف التعاريف السالفة الذكر، تؤكد تقارب الدلالات؟

إن الكلمتين الأصليتين Lacit وsclarisme تحملان معا -تقريباً- المعنى نفسه، إلا أن كلمة lacit نجدها مُستعملة بشكل كبير في فرنسا ومستعمراتها السابقة (الجزائر وتونس والمغرب والسنغال ولبنان... الخ) أما مصطلح sclarisme فهو مُستعمل في الدول الأنجلوساكسونية، والدول المشكلة للكمنلوث. وعلى حد تعبير **عزيز العظمة**: «لقد اعتمدت الدول البروتستانتية مصطلح sclarisme وكذا الدول الأنجلوساكسونية، أما مصطلح Lacit، فلقد كان مستعمل عند الكاثوليك والدول الفرانكفونية»[17].

---

(15) Ibid., p. 255.

(*) هنري بيناروبز: مفكر وكاتب فرنسي معاصر، يُعتبر من أهم المتخصصين في مجال دراسة العَلمانية، عين كعضو مع 20 شخصية في اللجنة الخاصة بالعلمانية التي ترأسها برنار ستازي عام 2003م، كما يزاول التدريس في العديد من الجامعات، صدرت له العديد من المؤلفات حول اللائكية والمدرسة.

(16) Henri Pena-Ruiz,Qu'est-ce que la laïcité? (France: Editions Gallimard, 2003), p. 21.

(17) عزيز العظمة، مرجع سبق ذكره، ص 18.

وهو الطرح -تقريباً- الذي تبناه المفكر اللبناني المعاصر ذو الجنسية الأمريكية **جورج قرم** حين يعتبر أن التفرقة الوحيدة، التي قام بها المفكرون العرب تنطلق من طبيعة التجربة العَلمانية المطبقة، فالعَلمانية الفرنسية تختلف عن التجربة العَلمانية الأنجلوساكسونية، «فالمملكة البريطانية هي رئيسة الكنيسة الإنجيلية، والتيارات الأصولية الدينية مزدهرة في كل من أمريكا وبريطانيا، إلا أن الدولة تبقى على حياد في الأمور الدينية»[18].

إلا أن المفكر **برهان غليون**، يرى عكس ما ذهب إليه العديد من المفكرين حول تطابق المعنى بين العَلمانية واللائكية، بحيث يرفض **غليون** هذا الطرح تمام الرفض قائلا في إحدى محاضراته: «ليس للائكية، القيمة نفسها والدلالة ذاتها، سواء كان ذلك في مختلف الثقافات الحديثة ولا عند مجمل الجماعات الاجتماعية، وهو ما تبرزه أمثلة: تركيا وجنوب شرق آسيا وإيران وآسيا الوسطى وإفريقيا (. . .) أو في العالم العربي. بحيث يرتبط مصير اللائكية بمسار عملية التحديث (. . .) ومنه يجب أن نميز بين العَلمانية واللائكية، بحيث يُستعمل المفهومان ويعبران على حقيقتين مختلفتين»[19].

والسؤال الذي نطرحه على **برهان غليون** هو كالتالي: ما الفرق بين العَلمانية واللائكية إذا كان العنصران نتيجة من نتائج التحديث؟

يُقدم **غليون** الإجابة قائلا: «تدل العَلمانية على نزعة موضوعية وضرورية وعالمية لأنه لا يوجد تحديث دون علمنة وتمرير غالبية القيم الاجتماعية المقترنة بالمقدس في المرحلة الوسيطية إلى المجال الدنيوي، بمعنى نزع صبغة المقدس، في مختلف مجالات الأنشطة الاجتماعية (. . .) أما اللائكية فهي تمثيل ونتيجة ذاتية، مقترنة بالوعي والموقف الذي يتخذه النسق الشخصي: فرد أو فئة اجتماعية، بحيث أنماط التمثيلات ومنه

---

(18) جورج قرم "العلمانية من منظور لبناني وعربي": محاضرة ألقيت في قصر اليونسكو في 21 حزيران 2006، منشورة على الانترنيت، www.arabiyat.com

(19) Burhan Ghalioum "Islam, modernité et laïcité", conférence mise en ligne internet le 5 février 2005, le site: www.mawaat.org.

المفهوم الخاص للّلائكية لكل مجتمع، لا تتحدد من خلال آليات الدخول إلى الحداثة، بل من خلال طبيعة الدين الأصلي أو الثقافة ما قبل حداثية»[20].

إن دل تحليل **برهان غليون** على سعة اطلاعه، فإنما يدل على وجود العديد من المقاربات المختلفة والمتعددة في دراسة الموضوع من جهة والصعوبات التي تصاحبه نتيجة العمق المعرفي الذي يتميز به.

في السياق نفسه الذي ذهب إليه **غليون**، يرى بدوره الباحث التونسي **فتحي القاسمي** في أطروحته "العَلمانية وطلائعها في مصر"، أن هناك فرقا بين العَلمانية واللائكية قائلا: «إن اللائكية تجسد الجانب العملي والسياسي للعلمانية، ولقد أصبحت في القرن التاسع عشر تيارا فكريا قويا وموجة ذهنية نشيطة، استقطبت الاهتمام وأصبحت لها نواديها ومؤلفوها المدافعون عنها»[21].

ما يُمكن الإشارة إليه في الأخير، أن الجدل الحاصل حول الثالوث الاصطلاحي: العَلمانية، العِلمانية، واللائكية. ساعد كثيرا المعارضين للعَلمانية، بحيث حاولوا الإبقاء على هذا الالتباس والاستثمار في تناقضاته وبالتالي ربط المفهوم بمفردات أخرى لإزاحته عن المعنى الحقيقي.

- **الأفق الاصطلاحي:**

يُستخدم مصطلح العَلمانية من الناحيتين السياسية والتعليمية، فيقصد بها فصل السلطة الروحية عن السلطة السياسية، وعدم تدخل الهيئات الدينية في شؤون الحكم، ويعتبر **بينا- رويز**، «أن العَلمانية من الناحية السياسية هي فصل الدين عن الدولة، أما من الناحية الثانية، فتعني: قبول المدارس التعليمية، تدريس كل الأطفال بمختلف عقائدهم ودن تفضيل عقيدة عن أخرى»[22].

---

(20) Ibid.

(21) www.aawsat.com

(22) Henri Pena-Ruiz, op.cit., p. 22.

المتمعن في أغلب التعاريف المقدمة للعَلمانية يجدها، تتفق على أنها فصل السلطة الروحية عن السلطة السياسية.

فالمفكر **فؤاد زكريا** يعرف العَلمانية قائلا: «العَلمانية في اللغات الأجنبية مرتبطة، بالأمور الزمانية، أي ما يحدث في العالم الأرضي في مقابل الأمور الروحانية التي تتعلق أساساً بالعالم الآخر»[23].

أما المفكر **محمد أحمد خالف الله**، فإنه يُعرف العَلمانية، بأنها حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية، بحيث لا يمنع هذا الفصل عمل السلطتين معا، في ظل استقلالية كل سلطة عن الأخرى وهو التعريف -تقريبا- الذي تبناه المفكر **محمد رضا محرم**، حيث يقول: «العَلمانية هي فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية والعلماني هو الإنسان المشغول بأمور الدنيا والكاهن هو المكلف بشؤون المؤسسة الدينية»[24].

لقد قدم **عبد الوهاب المسيري** تعريفا للعَلمانية، يُمكن اعتباره مغايراً وجديداً، بحيث ميز **المسيري** بين علمانيتين؛ الأولى يسميها علمانية جزئية يعتبر شعارها الأساسي هو الفصل بين الدين والدولة، على أن تكون هذه العَلمانية غير مُتنكرة لوجود مطلقات وكليات دينية وأخلاقية، والثانية يطلق عليها تسمية العَلمانية الشاملة، تتحقق في مرحلة يسميها **المسيري** "المرحلة السائلة"، وهي فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة الإنسانية في جانبها العام والخاص، "تحقق المادية الكامنة"[25].

على ضوء الطرح الذي تبناه **عبد الوهاب المسيري** حول العَلمانية، نود الإشارة إلى نقطة جد هامة -ويمكن اعتبارها محاولة نقد- والمتمثلة في أن التقسيم الذي تبناه **المسيري** للعلمانية، والذي يتضمن وجود علمانية جزئية

---

(23) عزيز العظمة، مرجع سبق ذكره، ص 93.

(24) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 81.

(25) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية (ط$_1$؛ القاهرة: مكتبة الشرق الدولية، 2006)، ص 55، 56.

في مرحلة سماها مرحلة الصلبة وعلمانية شاملة في مرحلة سماها المرحلة السائلة، مؤكدا فيه بأن انتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية يخضع إلى متتالية نماذجية تتحقق تدريجيا في الزمان، هو تقسيم لا يُمكن تأكيده على الواقع ولا حتى تفسير وجوده تاريخيا، فالمرحلة الغربية المعاصرة التي يعتبرها **المسيري** تتميز بتآكل القيم المسيحية والقيم الإنسانية ومنه سيطرة النظرة المادية، تخبئ في ثناياها خطابا دينيا كبيرا، فالواقع الأوربي اليوم يُؤكد عـلى تمسك الأوربيين ـ الأغلبية منهم ـ بالموروث الديني المسيحي والأخلاق النُسكية القديمة على الرغم من تنامي النظرية المادية والعلمية، وحتى النظرية الاقتصادية الرأسمالي/الليبرالية، التي يعتبرها العديد من الفلاسفة والمفكرين أنها أساس قيام العالم المادي، تأسست على ركائز دينية/بروتستانتية، ويكفي قراءة كتاب **ماكس فيبر**،الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية،لنتأكد بأن النظرية الدينية الدوغماتية التي عاشتها أوربا الوسيطية بالخصوص، تحولت إلى تمثلات أخرى داخل الحياة اليومية للفرد الأوربي. بالإضافة إلى أن المادية الكامنة التي يعتبرها **المسيري** سمة العصور الراهنة، كانت ميزة لمراحل سابقة، بحيث عرفت تطورا كبيرا في المرحلة القديمة والوسيطية، وبالتالي الوضعية التي توجد فيها القيم اليوم في العالم المعاصر، راجعة للعديد من الأسباب الأخرى هذا من جهة ومن جهة أخرى القيم المادية الصلبة التي يتحدث عنها **المسيري**، تكون أغلبها مُستمدة من الأديان ـ على الرغم من أنها ضد الدين ـ إلا أن تطورها في إطار نظريات حديثة، جعلها تتخلص من صبغة المقدس: مثل النظرية العِلمية والنظرية المادية والنظريات الاقتصادية والتجارة والعمل ودور المرأة في المجتمع... وغيرها.

لقد عَمد **المسيري** في تحليله للعَلمانية على تصور رياضي، حسابي، الأمر الذي لا يؤكده الواقع، فالمتتالية المسيرية المبنية على تغير القيم الدينية في المجتمعات العَلمانية إلى قيـــم عَلمانية، تسقط صحتها بعض الدراسات التي تنطلق من فكرة القيم العَلمانية التي تتضمنها بعض الأديان التوحيدية، وهي المسألة التي درسها المفكر المصري **حسن حنفي**، حينما اعتبر " النموذج الإسلامي، نموذجا عَلمانيا"، أولا: لأنه قائم على

العَلمانية في ظل عدم وجود الكهنوت. ثانيا :الأحكام الشرعية الإسلامية تعبر عن مستويات الفعل الإنساني الطبيعي. فالربط بين المادية الصلبة الكمونية ومسألة غياب القيم الدينية والأخلاقية عند **المسيري**، يطرح إذن أكثر من سؤال، فكيف نفسر أن أولى الدول التي اعتنقت الماركسية والشيوعية هي الدول العربية ذات النزعة الدينية العميقة ودول أوربا الشرقية ذات النزعة الأرثودوكسية المسيحية؟ أضف إلى ذلك، أن تطور المادية والمفهوم التقني للعمل والعلاقات الاقتصادية والصفقات المالية والشركات الصناعية والبورصة والاستثمار والإعمار. . .الخ، نجدها اليوم ميزة المجتمعات العربية، خاصة دول الخليج إلا أن ذلك لم يمنع من تنامي التيارات الإسلاميةالمتطرفة من جهة وبقاء الشريعة كقانون رئيسي مُسير لشؤون المجتمع من جهة أخرى.

إن دل هذا على وجود مقاربة طبيعية، فإنما يدل على أن الرؤية المادية للإنسان كانت ميزة له منذ القديم واستمرارها متعلق بطبيعته، والمادية العدمية التي تتنبأ بموت الإنسان والإله، انتشرت في دول أكثر تمسكا بالدين على غرار أمريكا، ويتحدث **ماكس فيبر** في هذا الصدد قائلا: «العديد من النظريات المادية والاقتصادية لها أصول دينية محضة»[26].

إننا نعتقد أن **المسيري** قد أخلط بين العَلمانية والتيارات الإلحادية والمادية، على الرغم من أننا نوافقه على موقفه تجاه العَلمانية الجزئية، بحيث يمكن استقراء بعض التجارب، على أنها مبنية وفق أسس عَلمانية جزئية: كعَلمنة الاقتصاد دون باقي المجالات [العَلمانية الاقتصادية] أو عَلمنة القوانين دون المساس بالجانب الديني [العَلمانية القانونية]. . .الخ، كما هو حاصل في العديد من الدول. لكن لا وجود لعَلمانية شاملة مادية، فحتى الكيان الصهيوني المعروف بتوجهه المادي المحض، يُعد من أكبر المتمسكين بالدين والأخلاق اليهودية القديمة.

---

(26) دونالد ماكري، ماكس فيبر، تر. أسامة حامد (ط1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975)، ص 68.

في السياق ذاته، يُمكن الاستدلال بتقسيم آخر نجده أكثر صحة، وهو تقسيم **محمد أركون** للعَلمانية، إذ يرفض **أركون** الثنائية التقليدية (ديني - دنيوي)، وأكثر من ذلك أقام منظومة مفاهمية جديدة تحتوي على مصطلحات متعددة، وذلك لتبيان ووصف العَلمانية على أنها ظاهرة، مثل العَلمانية والعَلمانوية والعَلمانية النضالية والعَلمانية الفعلية والعَلمانية الجديدة. . .وغيرها من المصطلحات. كما أشار **أركون** إلى موقف علماني سطحي وموقف علماني مُستنير، مؤكدا في مختلف كتبه وبالخصوص في كتابه: الإسلام والعلمنة/ L'islam et lacit، على أن العَلمانية النضالية هي علمانية عقلانية سطحية. إلا أنه وعلى حد تعبير الباحث الجزائري، الأستاذ الدكتور **عبد الرزاق قسوم**: «(. . .) أركون لم يخف تعاطفه الكبير مع العَلمانية ممثلة في الأتاتوركية "المناضلة" أو البورقيبية "المناضلة" لأنها تكرس مشروعا حداثيا»[27].

لقد فتح **محمد أركون** مجالا معرفيا جديدا للعَلمانية وأخرجها من بوتقة اللامفكر فيه، لأنه تيقن بأن العَلمانية جزء لا يتجزأ من الحداثة وعلى حد تعبير **كمال عبد اللطيف** : «لقد فتحت أسئلة **محمد أركون** المجال من جديد للتفكير في العَلمانية من أكثر من زاوية وبأكثر من صيغة وهي في نظرنا تقدم فتحا فلسفيا هاما يساهم في التأصيل الفلسفي الخلاق والمبتكر»[28].

بدوره، يطرح المفكر **فهمي هويدي**، تقسيما آخر للعلمانية ـ تقسيم نراه مقبولا ـ يقوم على وجود علمانيتين: الأولى يسميها العَلمانية المعتدلة والثانية يطلق عليها العَلمانية المتطرفة بحيث يرى **هويدي** أن العلمانيين المتطرفين، ليسوا فقط ضد الشريعة، بل ضد الدين، لذلك يستوجب اليوم قبول العَلمانية المعتدلة التي تدافع على حياد الدولة تجاه الدين[29].

---

(27) عبد الرزاق قسوم، مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر: تأملات في المنطق. . . والمصب (ط1؛ الرياض: دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، 1997)، ص 194.

(28) كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، (المغرب: أفريقيا الشرق، 2002)، ص77.

(29) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 122، 123.

في السياق الذي كنا عليه سابقا، في ذكر التعاريف المقدمة للعَلمانية، يُمكن الإشارة إلى التعريف الذي ذهب إليه المفكر والكاتب اللبناني **جوزيف مغيزل**، بحيث استوحى تعريف العَلمانية من مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي ينص في المادتين الأولى والثانية على ما يلي: «يُولد جميع الناس متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلا وضميرا، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الإخاء»، «فلكل إنسان حق التمتع بكل الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الرأي السياسي أو لشيء آخر». لذلك يعتبر **جوزيف مغيزل** العَلمانية، فصل الدين عن الدولة كإجراء حقيقي للحفاظ على حرية الأفراد ونشر تعاليم التسامح وتقبل الآخر»[30].

لا تختلف التعاريف المقدمة من طرف المفكرين العرب عن تلك التي قدمها الغربيون.

فالعَلمانية كما وردت في معجم "أكسفورد"/ "Oxford"؛ هي صفة الدنيوي المتقطع عن الكنيسة كما تطلق على فئة من رجال الدين المسيحي غير تابعةلأنظمة الكنيسة ومزاولة الحياة في العالم. عموما، كلمة علمانية تطلق على كل أمر غير ديني[31].

بدوره يعرف معجم "روبر"/ "Robert" العَلمانية على أنها: «عبارة عن فصل المجتمع المدني عن المجتمع الديني حيث لا تمارس الحكومة أية سلطة دينية ولا تمارس الكنيسة أية سلطة سياسية»[32].

أما **هنري بينا-رويز**، الذي يُعتبر من بين أهم المتخصصين في مجال العَلمانية واللائكية، يَعتبر في كتابه: اللائكية من أجل المساواة/ La lacit pour l'galit، «العَلمانية على أنها مبدأ تنظيم دولة مُؤَسسَة وفق مبادئ حقيقية

(30) جوزيف مغيزل، العروبة والعلمانية (بدون طبعة؛ بيروت: دار النهار للنشر، 1980)، ص 21.

(31) www.lerebert.com

(32) **طيبة ماهر وزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 127.

ومثالية، كتحقيق الحرية والمساواة، هذه المبادئ التي تعتبر من مبادئ الجمهورية، وبالتحديد حرية التفكير والعقيدة، المبنية على استقلالية الفرد ومساواة المواطنين أمام القانون وبالتالي مشاركتهم في الحياة تاريخيا»[33].

تجسد نظرة **بينا-رويز** Henri Pena-Ruiz للعَلمانية، دور هذه الأخيرة في بناء دولة القانون، التي لا تخضع إلى الآراء والانتماءات الفردية والجماعية، التي وإن فرضت نفسها أقصت آراء وانتماءات أخرى، لهذا يعتبر أن العَلمانية المعاصرة لها بعدين: بعد وطني وبعد سياسي، «إن البعد الوطني هو أساس إنساني ومثالي موجه لتحقيق عالم مشترك دون اهتمامات تمييزية وإقصائية، مرتبطة بنصوص دينية أو عرقية أو لغوية، فالعالم يتأسس وفق المصلحة العامة، من خلالها يعطي الفرد معنى لحياته»[34].

إن الدراسة التي قام بها **هنري بينا- رويز**، في كتابه السالف الذكر، نعتبرها جد مهمة، ليس فقط بسبب التعاريف الكثيرة المقدمة حول العَلمانية بل لأنه حاول الدخول في غمار إشكالية جد حساسة، كثيرا ما نجدها مطروحة في مختلف الدراسات التي أقيمت حول العَلمانية، والمتمثلة في مسألة العَلمانية والأخلاق، أما الرؤية التي يقدمها **بينا- رويز**، فإنها تتجسد في أن للعلمانية جانب أخلاقي وإنساني كبير، لأنها وسيلة للوصول إلى التسامح وحرية الفكر والعقيدة وليست هدفا في حد ذاتها على حد تعبيره.

أما مواطنه **جول فيري*** Jules Ferry (1832-1893م)، فإنه يعتبر العَلمانية أو اللائكية: «نظام دولة يرمي إلى بناء مجتمع وعالم مشترك هدفه تحقيق الحرية والمساواة والتضامن، هذا العالم - بطبيعة الحال - يحتاج إلى الدين مهما كانت طبيعته، لكن لا يجب أن يلعب هذا الدين أي دور داخل

---

(33) Henri Pena-Ruiz,la laïcité pour légalité, (France: Fayard/ Mille et une nuits, 2001).p.53.

(34) Ibid., p. 53.

(*) جول فيري: سياسي ووزير فرنسي سابق، كان من بين أول المروجين للعمل الأكاديمي في الجمهورية الفرنسية الثالثة، ومن بين أبرز القيادات العَلمانية التي عرفتها فرنسا، خاصة في مجال التربية بعدما كان وزيرا للتربية في الفترة الممتدة بين (1879-1880م).

مؤسسات الدولة وكذلك الخدمات العمومية، فمسألة الدين والتدين مسألة خاصة بالفرد»[35].

يتبنى **فرديناند بيسون*** Ferdinand Buisson (1841-1932م)، جل أفكار جول فيري، خاصة في مسألة علمنة التعليم، ذلك بعدما تولى **بيسون** شؤون التعليم والتربية في فرنسا في الفترة المُمتدة بين (1879-1887م)، إذ يعتبر العَلمانية وعَلمانية التعليم ليس سوى تطبيق للإجراءات عملية وعلمية بعيدا عن أي ضغط للكهنوت والكنيسة من جهة ومن القيم التقليدية والثيوقراطية من جهة أخرى، فالعَلمانية - على حد قوله - يجب أن تمس جميع مؤسسات الدولة، بما فيها المؤسسة العسكرية. فبفضل النظام العلماني تمكنت فرنسا من تحرير الإنسان من وضعه القديم، وبالتالي وضعه أمام خياراته الفردية والعَملية، بحيث ساهمت هذه الخيارات - على حد قول **بيسون** - في تأسيس المجتمع المدني، ومبدأ فصل الدين عن الدولة، كما جسد النظام نفسه مفاهيم حقيقية لكل من الدولة والعبادات الدينية والمدرسة[36].

كما يذهب العديد من المفكرين والفلاسفة إلى الاعتماد على تعريف العَلمانية على أساس مذهب الألوهية، كما هو الحال عند المفكر **جون كين/** Jean Kien والمفكر الأمريكي توماس بين Thomas Paine (1737-1809م)، بمعنى العَلمانية هي الفصل الحقيقي بين الدولة والدين، لكن بطريقة أخرى، مُتمثلة في إلغاء كل دور للدين في الحياة الإنسانية، والإبقاء على فكرة الله، لكي تظل مصدرا للأخلاق في المجتمع[37].

---

(35) François Barroin, "La laïcité en danger" Le Figaro N°8 (Avril 2004), p. 31.

(*) بيسون: فيلسوف وكاتب وسياسي فرنسي، من أتباع المشروع العَلماني لجول فيري، عرف عنه العمل في مجال حقوق الإنسان، فأسس رابطة حقوق الإنسان، كما كان رئيسا للجمعية الوطنية الفرنسية للمفكرين الأحرار، نال جائزة نوبل للسلام عام 1927م، له العديد من المؤلفات منها: المسيحية الليبرالية 1865، الدين، الأخلاق والعلم، التربية والجمهورية... الخ.

(36) Jean Bauberote et Guy Gauthier et d'autres, Histoire de la laïcité (Paris: CRDP de Franche-Comté, 1994), p.125.

(37) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص109.

وفي حقيقة الأمر، الطرح الذي ذهب إليه **كين وتوماس** بين وغيرهما، يعد مذهبا قائـما على أسس فلسفية بأبعاد سياسية.

ويمكن الإتيان بتعاريف أخرى للعلمانية، هي :

- إبعاد الدين عن التوجيه في مجالات الفن والتربية والسياسة.

- الإيمان بالمحسوس ورفض الإيمان بما لا تدركه الحواس.

- قيام حكومات على فلسفات،أصولها من نظم الحياة المعاصرة دون التقيد بالدين[38].

- محاولة الإنسان، صرف الأفراد عن التفكير في العالم الآخر، وقصر اهتمامه بالدنيا[39].

- عدم الانتساب إلى الكهنوت، فالعَلمانية لا تعني Irrligieux وإنما Non clrical ومنه اللائكي من لا يهتم بوظائف الإكليرك ولو كان من أشد المؤمنين بالله[40].

إن محاولتنا إعطاء أكبر قدر ممكن من التعاريف للعلمانية، يعود أساسا للسبب الذي سبق الإشارة إليه والمتمثل في الجدل الحاصل حول تعريف المفهوم، لذلك ارتأينا تبسيطه من خلال التعاريف الكثيرة المقدمة.

وصفوة القول، هو أن كلمة العَلمانية والتي أصبحت اليوم، عماد العديد من النظريات الفلسفية والمشاريع السياسية ومرجع بعض الدساتير في العالم، بقيت تظـهر وتختفي داخل العـديد من الدراسات، نتيجة لصعوبة المفهوم، ونحن نعتقد كل الاعتقاد أنه من المستحيل الحديث عن مفهومها، دون الرجوع إلى التاريخ ودراسة السيرورة التي عرفها المصطلح فيه،

---

(38) سفر بن عبد الرحمان الحوالي، العلمانية (دون طبعة؛ الكويت: دار السلفية للنشر، 1987)، ص162.

(39) عبد العظيم المطعني، الإسلام في مواجهة الإيديولوجيات المعاصرة (ط1؛ القاهرة: مكتبة وهبة، 1987)، ص126-127.

(40) ساطع الحصري، العروبة أولا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص126.

باعتبارنا ننطلق من فكرة أن العَلمانية ليست تيارا ثابتا أو مصطلحا قائما على مفهوم ستاتي، بل هو مذهب قائم على سيرورة بنيوية ـ على الأقل ليس بالمفهوم المسيري الذي يعتمد على العلمنة المتتالية ـ لنتساءل بعد ذلك : هل يُمكن الاعتماد على مفهوم محدد للعَلمانية بحيث يمكن الانطلاق منه لفهم هذه السيرورة البنيوية، المتغيرة عبر الزمان من جهة وفهم التيارات العَلمانية في العالم من جهة أخرى؟؟

ج - العَلمانية، في حركيتها المفهومية:

طرحت العَلمانية كحركة قائمة بذاتها، مع جورج **جاكوب هوليوك*** George Jacob Holyoke (1817-1906م) وذلك في عام 1849م، فأمام تصاعد الأفكار التنويرية، عمل هوليوك؛ الذي كان رجلا متدينا في بدايات حياته، إلا أنه ومع القهر الذي كانت تمارسه الكنيسة تحول إلى معارض لها، ونتيجة لذلك اختار العَلمانية كاسم للمذهب الذي تبناه[41].

يتحدث المسيري عن **هوليوك** قائلا : «لقد اتسع المجال الدلالي لكلمة العَلمانية، بحيث اتجهت الكلمة نحو مزيد من التركيب دون أن تصل إلى الشمول الكامل على يد **جون هوليوك**، أول من سك المصطلح بمعناه الحديث، وحوله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي»[42].

لقد عمل **هوليوك** على إبعاد الشبهات الإلحادية التي كان معارضوه يتهمونه بها، بحيث عمل على استقطاب العديد من مفكري وفلاسفة عصره الذين كانوا يؤمنون بالله، من دون أن يكون لديهم تعصب في أفكارهم، «**فهوليوك**؛ كان من الذين حاولوا استدراج المفكرين المؤمنين الذين

(*) جورج هوليوك: مفكر وكاتب انجليزي، معروف على أنه وضع تسمية العَلمانية 1846م، كما عرف عنه عداءه للكنيسة وخطاباته الشديدة التي أدت إحداها إلى سجنه ستة أشهر، بسبب تصريحاته حول الدين والكنيسة، له العديد من الكتب أهمها: الحركة التعاونية اليوم 1891م، تاريخ التعاونية في انجلترا 1875م وستون عام لمتمرد في الحياة 1905م.

(41) طيبة ماهر وزادة، مرجع سبق ذكره، ص 133.

(42) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 54.

يتقاسمون آراءه وأهدافه، إلا انه لم يحقق نجاحا كبيرا»[43]، على الرغم من أنه كان دائما يفسر مشروعه ومذهبه إلى العامة ويُعرف العَلمانية بأنها: «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض»[44].

2 - معنى المجتمع العَلماني:

يتحدث الكاتب الأديب الفرنسي **بلزاك**/ Honor de Balzac (1799-1850م)، في إحدى رواياته: «لذلك تراني ابتعدت عن القلب الذي يتحطم والأحاسيس التي تنهك ولجـأت إلى العقل الذي لا يهترِ ويبقى بعد فناء كل شيء»[45].

هذه المقولة كثيرا ما تنطبق على الحالة التي عرفتها أوربا الحديثة، بحيث انصبت الاهتمامات الفكرية في مجرى واحد تقريبا، وهو المجرى الذي عمل على تنصيب العقل كأساس عملية التفكير، الأمر الذي انعكس - دون أي شك - على طبيعة النشاط السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي... الخ، فبغض النظر عن الانعكاسات السلبية من ذلك، والتي تبدو كثيرة، إلا أن الحالة التي آلت إليها أوربا الحديثة، مقارنة بما كانت عليه في العصور الوسطى، كانت حاسمة في نشر قيم إنسانية جديدة، عملت على إحياء الإنسان وعلاقاته في المجتمع. وهي الحالة التي تنطبق على مقولة بلزاك؛ فالعقل/اللوغوس الغربي الحديث، أصبح مُوجه المجتمع الأوروبي في جل مجالات الحياة اليومية، وأكثر من ذلك ساهم في ظهور نخبة تدافع عنه وعن شروط وجوده، وعلى حد تعبير **فرديناند بيسون**: «إننا مطالبون دائما أن نحمي المجتمع من أي كارثة سياسية واجتماعية وذلك عن طريق تجسيد العقل والتفكير العقلاني والعلماني، فالمجتمع العلماني هو

---

(43) طيبة ماهر وزادة، مرجع سبق ذكره، ص 134.

(44) عبد الوهاب المسيري، العَلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 54.

(45) المقولة مقتبسة من كتاب: محمد علي كبسي: قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر (دون طبعة؛ صفاقس: التعاضدية العمالية للطباعة والنشر، 1989)، ص 115.

المجتمع الذي يعرف إلى أي مدى يمكن للعقل أن يكون فعالا وايجابيا على جميع الأصعدة»(46).

العقل والعَلمانية في المجتمع الغربي العَلماني ثنائية جوهرية، داخل الخطاب الحداثي، الذي أسس لصورة جديدة حول الدولة، الصورة التي أعادت تنظيم المجتمع الأوربي، وأعطت مشروعية لمؤسسات الدولة في تنظيم وتوجيه شؤون الأفراد، وفق المبادئ التي يقوم عليها كل من العقل والعلم والعَلمانية، دون الاستثمار الإيديولوجي في القيم الدينية والمعايير الوجدانية، التي يعتبرها الغرب، عناصر ذاتية خاصة بالفرد وحده.

وعلى ضوء هذه الصورة الحداثية، تشكلت أولى ركائز المجتمع العلماني في الغرب الحديث فما هو المجتمع العلماني ؟

يتميز المجتمع العَلماني، عن بقية المجتمعات الدينية بوجه أخص، بأن الدين وكل ما يتعلق بالحياة الروحية والوجدانية، يكون عبارة عن عناصر تشكل الحياة الفردية والشخصية، وبالتالي لا يجب أن يكون لها تأثير على الحياة العامة للأفراد داخل الدولة، فالمؤسسات الدينية، كالكنيسة أو المسجد أو الزاوية أو الكاتيدرالية، هي مؤسسات تخضع للقانون العام، والذي يحدد شروط عملها وفق حياد تام للدولة، على أن تلتزم هذه المؤسسات بوظائفها المخول لها القيام بها. فالحياة الأوربية بناء على هذه الإجراءات جسدت مجتمعا مدنيا لا دينيا، ويتحدث **عزيز العظمة** عن الحياة الأوربية واصفاً : «لقد أخذت الحياة اليومية في أوربا طابعا يوسم صراحة بالعَلمانية في جميع المجالات»(47).

يقول العلمانيون في جل أعمالهم المُقدمة، أن العَلمنة بفصلها العقل عن الفكر اللاهوتي وتصوراته، كانت بمثابة المنعرج الذي حرك المسيرة التطورية للإنسان، باعتبارها أدت إلى ولوج الحضارة الحديثة بمختلف مميزاتها.

---

(46) Jean Baubérote et Guy Gauthier et autres, op.cit., pp. 56-57.

(47) عزيز العظمة، مرجع سبق ذكره، ص 104.

فالعَلمنة، هي التي جسدت المجتمع العلماني في فرنسا، فلولاها لما تمكن الفرنسيون العيش حياة مدنية، سمحت لهم بممارسة حقوقهم الطبيعية والسياسية والعقائدية. . . الخ، وتحقيق واجباتهم تجاه الدولة والمجتمع. وبالتالي بناء علاقة المواطنة بين الوطن والمواطن.

لقد كرست العَلمانية، في أغلب الدول الأوربية، مجتمعا علمانيا قائما على الحرية واحترام القوانين العامة؛ فالزواج والطلاق والانقطاع الإرادي عن الولادة وحرية الاعتقاد والقسم في المحاكم والرموز الدينية وقانون العقوبات. . . الخ، أصبحت شؤونا تُسيير عن طريق قوانين مدنية، سواء تعلق الأمر برفضها أو قبولها[48].

ما يُمكن قوله في هذا السياق، أن ظهور الاتجاه العلماني في المجتمعات الغربية، أعطى تعريفا جديدا للحياة اليومية للفرد الأوربي الحديث، وسمحت له ببناء علاقات اجتماعية جديدة حققت له الطموحات التي كانت كامنة فيه منذ قرون عدة، كما أسست له قواعد جديدة للممارسة الدينية،على اعتبار أن المجتمع العَلماني لا يرفض إطلاقا الممارسة العقائدية، بل يُحدد عملية التنظيم وفق أطر الحرية والتسامح وحياد الدولة تجاه الدين. وعلى حد تعبير **بينا-رويز**: «الدولة تحمي المجتمع من خلال حماية حرية الأفراد والجماعات والاعتراف بتعدد الأديان والحياد الحقيقي تجاه عملية التدين، وكذلك إعفاء المدارس العمومية العَلمانية من الطابع الديني»[49]، وإذا كان المجتمع العلماني يهدف فإنما يهدف ـ على حد قول جول فيري ـ إلى حماية المواطن[50].

إن المميزات التي تتسم بها المجتمعات العَلمانية الغربية، لم تعد حكرا على الغرب وحده، بل أصبحت العَلمانية إنسانية غير مرتبطة بزمان ومكان مُحددين، وذلك على الرغم من وجود فئة من الفلاسفة والمفكرين العرب -بالخصوص العرب- يعتبر العديد منهم العَلمانية تجربة غربية،

---

(48) Henri Pena-Ruiz, Qu'est-ce que la laïcité?, p.169.

(49) Ibid., p. 70.

(50) François Barroin, op.cit., p. 31.

جسدها تاريخها الخاص، إلا أن العالم يشهد على أن المميزات نفسها، أصبحت عناصر رئيسة في العديد من المجتمعات العربية التي سبق وأن رفضتها. وعلى حد تعبير المفكر **فؤاد زكريا**: «**العَلمانية ضرورة حضارية وإنسانية بكل قيمها، وشرط من شروط التعامل بين الشعوب والدول والمجتمعات الحديثة**»[51].

3 - العَلمانية بين الأسباب المشكلة والعناصر الشائكة:

إن الباحث في سمات الحضارة الغربية، يجد في طياتها العديد من العناصر التي ساهمت بشكل أو بآخر في بلورة النظرية العَلمانية، وبالتالي فتحت المجال لتطورها.

لعل العناصر نفسها، تاريخية كانت أم فلسفية، بقدر ما فتحت مجال ميلاد العديد من الشروط التي هيكلت لغويا ونظريا مصطلح العَلمانية، بقدر ما وسعت من غموض النظرية العَلمانية، في ظل ظهور العديد من الإشكاليات التي اكتنفتها مذ برزت على الساحة الفكرية. بحيث شكلت السيرورة البنائية ـ دون أدنى شك ـ اليوم ميدان مُساءَلة حقيقية، حول العوامل التاريخية والسياسية والاقتصادية والثقافية. . .الخ، التي حددت طبيعة العَلمانية وفي الآن نفسه مساءلة حول مدى نجاعة النظرية نفسها في مجال تطبيقاتها، أمام الآراء المختلفة المضادة والريبية، حول القيم الإنسانية والأخلاقية التي تحملها العَلمانية.

نحن نعلم يقينا، أن عملية إدراك مختلف العلاقات التي شكلت العناصر الأنفة الذكر، ليس بالعملية السهلة، واستقرائها وفق آليات ابستيمولوجية ـ إن عُرفت ـ يُشكِل صعوبة أخرى، إلا أن الانطلاق من الانتقادات التي وُجهت للعَلمانية، يفتح مجالا آخر للدراسة والبحث، بحيث نعي أن الصعوبة لا تقتصر على المفهوم فحسب، بل على مختلف أبعادها.

---

(51) فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل (ط1؛ القاهرة: دار الفكر للدراسات، 1989)، ص 72.

4 - عوامل وأسباب تبلور العَلمانية:

لم يَكن وجود العَلمانية في الحقل الفكري الإنساني وليد الصدفة، بل كرسته عوامل تاريخية وسياسية وفكرية واقتصادية... الخ مختلفة، لذلك سنحاول استخلاص بعض من هذه العوامل وبإيجاز، وعليه يمكن لنا عرض بعضها فيما يلي:

- التطور الذي عرفته الفلسفة اليونانية بالخصوص التيارات المادية والعقلية...الخ،ما قبل سقراط والمذاهب السياسية التي تبناها كل من أفلاطون وأرسطو والتي ساهمت في بروز العديد من المفاهيم السياسية، التي احتوتها الفلسفة والعلوم السياسيتين.

- التحولات التي عرفتها الإمبراطورية الرومانية والتي جسدت هيمنة الكنيسة والمبادئ الدينية على شؤون الحكم، «وذلك بعدما تمكنت المسيحية من تهديد ملك الإمبراطورية الرومانية -والتي كانت الوثنية الدين الرسمي لها قبل ظهور النبي عيسى -خاصة بعدما عرفت دعوتها انتشارا واسعا وبشكل رهيب في أنحائها بحيث لم تمس فقط عامة الناس، بل تعدى ذلك إلى جنود الإمبراطورية، وكانت نتيجة هذا التهديد تنصيب قسطنطين* (272-337 م)، إمبراطورا على روما سنة 306 م؛ الموالي للكنيسة، والذي ساهم وبشكل كبير من ترسيم الديانة المسيحية للإمبراطورية. مما بسط سيطرة الكنيسة والباباوات وعزز من سلطتهم»[52].

- الطغيان السياسي والمالي للكنيسة ورجال الدين - نتيجة التحولات التي عرفتها الإمبراطورية الرومانية كما سبق ذكره- فهيمنة المؤسسة الدينية كان مظهرا من مظاهر أوربا القروسطية، فرجال الدين كانوا السباقين في

(*) قسطنطين الأول: كان حكمه نقطة تحول في تاريخ المسيحية، في عام 313م أصدر مرسوم ميلانو الذي أعلن فيه إلغاء العقوبة المفروضة على من يعتنق المسيحية، كما دعا إلى تأسيس مجمع بيقية (المجمع المسكوني الأول) عام 325 م، وبقيت العاصمة التي أسسها (القسطنطينية) عاصمة الإمبراطورية البيزنطية حتى عام 1453م.

(52) محمد غازي، موقف الفكر الإسلامي المعاصر من العلمانية (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة الجزائر، سنة 1994، ص 12، 13.

المرحلة نفسها، لتأسيس مؤسسة منظمة ومركبة، «مما سمح بظهور سلطة كهنوتية لها مصادر قوة ونفوذ، أمام الوضعية التي كانت تعيشها أوربا -قبائل متناحرة»[53]، فتأسيس الكنيسة كان بمثابة، بناء شبه دولة داخل الدولة الكبرى، بحيث لم تدع هذه المؤسسة جانبا من جوانب الحياة، إذ هيمنت على المجتمع في كل النواحي: السياسية والاقتصادية والفكرية، ،الخ، مما جعلها تسيطر على عقول الناس وأنماط تفكيرهم المختلفة، كما أصبح لها موارد مالية: أملاك وأراضي زراعية وأموال عن طريق الضرائب وبيع صكوك الغفران، ،الخ الأمر الذي جعل رجال الدين من بين السادة الإقطاعيين، ولعل أصدق وصف لتلك السيطرة المالية ما قاله القديس جيروم / (347، 420 م): «إنني لا أتحدث عن رجال الدين الذين ينتمون لطائفتي، والذين لم يسعوا إلى وظيفة قس أو شماس، إلا لتتوفر لهم الحرية للتطلع إلى النساء، فجعلوا كل اهتماماتهم في الملابس والعطور والعناية باتخاذ الأحذية الملائمة ولمعت أصابعهم بالخواتم، وكان هؤلاء الرجال لأشبه بالعرسان، لا رجال الدين»[54]، وإن دل وصف القديس **جيروم** فإنما يدل على الثراء والغنى الذي يتمتع به رجال يَدعون على أنهم يُمثلون المسيحية، هذه الأخيرة التي تتسم بالقيم النُسكية الصارمة.

- الصراع الذي نشب بين الكنيسة والفكر الفلسفي وبعدها مع العلم، بحيث عرفت أوربا المسيحية في العصر الوسيط، صراعا فكريا، عكس إلى حد كبير العداء الذي كانت تكنه الكنيسة- بنظريتها الضيقة للعالم- للعلماء والمفكرين، وأمام تنامي أفكارهم، شكلت الكنيسة محاكم التفتيش التي كانت مهمتها ـ على حد قول **ماهر وزادة** ـ "مواجهة التحولات الفكرية الجديدة"[55]. بحيث أخذت هذه المحكمة تلصق تهمة الإلحاد بالعلماء الذي يأتون بنظريات جديدة، لا تدور في فلك المسموح التفكير فيه من طرفها ؛ وبالتالي ضرورة معاقبتهم وتجريمهم.

---

(53) سفر الحواني، وباء العلمانية (ط1؛ البليدة: دار ابن تيمية، 1988)، ص 15.

(54) المقولة مقتبسة من رسالة : محمد غازي، مرجع سبق ذكره، ص 16.

(55) طيبة ماهروزادة، مرجع سبق ذكره، ص 42.

لعل التاريخ الغربي يحتفظ في طياته بالآلاف من الذين أحرقتهم وقتلتهم الكنيسة، بعد إصدار محاكم التفتيش لقراراتها، ومن بينهم خيرة العلماء الذي عرفتهم أوربا الوسيطية، ومن بين الأمثلة التي يُمكن الإشارة إليها، ما جرى -الذي أخضع للإقامة الجبرية- للعالم الطبيعي الايطالي **غاليلي**/ Galile (1564-1642م)، لأنه تبنى علميا فكرة كروية الأرض؛ في حين كان الاعتقاد السائد آنذاك أنها مسطحة*،وهو المصير نفسه الذي واجه مواطنه **جردانو برونو** Giordano Brun -الذي أحرق- (1548-1600م)... وغيرهم.

إن الأمر الذي تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، هو أن الصراع بين الدين والنظرية اللاهوتية، لم يكن صراعا ينطلق من طبيعة الاثنين، بل كان صراعا بين الفئة التي تمثل كل من الدين والعلم، وهو الطرح الذي تبناه العديد من المفكرين، على غرار **محمد ناصر** في كتابه اختاروا إحدى السبيلين: سبيل الدين أو سبيل اللادينية، حيث يقول فيه: «لو كان الدين الأوربي حقا خالصا والفكر الأوربي مجردا، لمَّا حدثت معركة على الإطلاق، فالكنيسة الكاثوليكية ارتكبت خطأين فادحين، الأول: حين حرفت الحقائق الإلهية. والثاني: حين احتكرت العِلم وهيمنت على الفكر البشري»[56]، فالحقيقة التاريخية تتحدث على أن الكنيسة الكاثوليكية، لم تكن وحدها التي ارتكبت الخطأين -اللذان سبق **لمحمد ناصر** الإشارة إليهما - بل حتى المؤسسات الدينية التي تتميز بها الدول الإسلامية.

على ضوء هذه الفكرة، نود استغلال السياق ذاته، لتحليل نقطة فيها من الأهمية ما يسمح الإتيان ببعض الحقيقة، وتتمثل هذه النقطة؛ في أن أغلب محاولات التحديث الفكري/الإصلاحي للإسلام ومختلف النظريات

(*) وللمزيد من التوضيح حول الأطوار التي جرت فيها محاكمة غاليلي، واتهامات محكمة التفتيش، على القارئ العودة إلى وثيقة محكمة التفتيش، المنشورة مترجمة إلى العربية في كتاب: علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 195- 201.

(56) محمد ناصر، اختاروا إحدى السبيلين: سبيل الدين أو سبيل اللادينية (ط2؛ قسنطينة: مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، 1991)، ص 36.

التي يتبناها الفكر الإسلامي، جاءت خارج المؤسسة الدينية أو التيارات الإسلامية المحافظة - باستثناء بعض المحاولات القليلة - عكس التجربة الأوربية/ المسيحية. حيث تجسد هذه التجربة أكبر الثورات الفكرية والعلمية والعَلمانية نجاعةً، والتي ساهمت في تغيير العديد من الأحكام القديمة لا لسبب، إلا لأنها برزت من داخل الكنيسة نفسها ومن قبل العديد من رجال الدين والمتدينين، والأمثلة على ذلك كثيرة.

- الإصلاح الديني الذي قام به **مارتن لوثر**/ Martin Luther (1483-1546م)، الذي أسس من خلاله المذهب البروتستانتي، وهو الإصلاح نفسه تقريبا الذي تبناه **جون كالفن**/ Jean Calvin (1509-1564م).

- بروز المذهب الإنساني في أوربا المسيحية الحديثة، الذي كان يدعوا إلي تحرير الإنسان من سيطرة رجال الدين والنظام الإقطاعي. ومن بين أهم ممثليه **إراسموس** الهولندي/ Irazmos (1465-1536م)، الذي كان ناقدا شديدا للطقوس والخرافات والجشع المادي والسعي إلي السلطة الذي كانت تميز الباباوات[57].

- بروز العقلانية على يد الفيلسوف الفرنسي **روني ديكارت** وتطورها، بعدما عرفت بعضا من ميزاتها مع **ابن رشد** والرشدية اللاتينية.

- الرؤية العِلمية الجديدة، التي عرفها الإنسان بصفة عامة والأوربي بصفة خاصة، بعدما ظهرت العلوم التجريبية، التي دفعت الإنسان نفسه لمعرفة الظواهر الطبيعية والاجتماعية من خلال الاستعانة بالعقل وخطوات المنهج العلمي، بداية من **كوبرنيك**/ Nicolas Copernic (1473-1543م) مرورا **بفرنسيس بيكون**، **وإسحاق نيوتن**/ Issac Newton (1642-1727م) **ودافيد هيوم** وهي نماذج قُدمت على سبيل المثال لا الحصر.

- التطور الكبير للأفكار البرجوازية التي عرفتها أوربا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، خاصة مع ظهور المذهب الإنساني، وهذه

---

(57) حسن محمد حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت مركيوز نموذجا (الإسكندرية: دار الوفاء: 2002)، ص 49

الأفكار، «أفرزت تحولات على المستوى الاجتماعي، وساهمت في ظهور طبقة جديدة»[58].

عملت هذه الأفكار البرجوازية، على بناء إيديولوجيات جديدة وتصورات حديثة، تقدم بها المجتمع البورجوازي، كآليات لمعارضة الكنيسة التي تمسكت بالأخلاق النسكية المسيحية الوسيطية. أما هذه التصورات فإنها تقوم على حق التنعم بالحياة وفق مبادئ منها:

1 .الإنسان حر، يبني مصيره بيده.

2 .تحرير الضمير الإنساني من التصورات الدينية.

3 .تطوير التصور البرجوازي للسياسة[59].

ومن بين العوامل والأسباب التي ساهمت في ظهور العَلمانية يمكن أن نذكر أيضا:

- التطور الكبير للأفكار السياسية، خاصة بعد ولوج العديد من المؤلفات، والتي غيرت من مجرى التفكير السياسي، كمؤلف **مكيافيلي** الأمير سنة 1513م ومؤلفات **جون بودان*** Jean Bodin (1530-1596م)، ومن بين أهمها كتاب الجمهورية، الذي يناصر فيه الفيلسوف **دوبو** في الطرح الذي ذهب إليه، والذي يُساند فيه النظام الملكي الذي لا يعود إلى نظرية الحق الإلهي، بالإضافة إلى مؤلفات عديدة أخرى.

- ظهور التفكير التنويري، في مرحلة سميت بعصر التنوير، عرف فيها الفكر والعلم تقدما كبيرا حررت الإنسان من القيود التيولوجية ونصبته مركزا للعالم، فلقد كانت أعمال **مونتيسكيو** Montesquieu (1689-1755م) **وفولتير** **وروسو** Rousseau (1712-1778م) **وديدرو** **وهيجل** **وكانط**... وغيرهم من رواد المرحلة ذاتها والتي كانت بمثابة عصر القطيعة مع

---

(58) ف. فولغين، مرجع سبق ذكره، ص 17.

(59) المرجع نفسه، ص 17، 18.

(*) جون بودان: يعتبر أبو العلم السياسي الفرنسي، وممهد السبيل للآراء السياسية والاجتماعية التي جاء بها مونتيسكيو، ومن أهم كتب بودان: الجمهورية.

الميتافيزيقا الفلسفية وجسدت الفلسفيات الجديدة الاجتماعية والسياسية. . .الخ. وكان عصر التنوير تكملة لأعمال **غروتيوس**/ Grotius (1583-1654م) **وهوبز** Hobbes (1588-1675م) **ولوك**. . . وغيرهم من الفلاسفة. «كما كانت الأنوار أو Aufklarrung كما تسمى باللغة الألمانية انتصارا للعقل في ميدان العلوم والفنون والآداب. . . الخ، والتي تم تسخيرها خدمة لتقدم وسعادة الإنسانية»[60].

لقد كان عصر التنوير المشروع الحداثي، الذي عمل على تكريس مبادئ العقل والتقدم والعلم والعَلمانية. . .الخ؛ أفكار ومبادئ فتحت آفاقاً جديدة للإنسان الأوربي. وهي من بين المشاريع التي تفتقدها الساحة الفكرية العربية، نتيجة عدم اكتساب القدرة على التنظير في ظل وجود أزمة التأسيس المعرفي من جهة وغياب الشجاعة لفعل ذلك من جهة أخرى. ويُعرف الفيلسوف الألماني **هيجل** عصر التنوير قائلا: «فلسفة الأنوار، وعلى الرغم من الصعوبات التي صاحبتها، وكانت عائقافي بلوغها مرحلة المحتوى الموضوعي للعقل، إلاأنها ارتفعت بالتفكير نحو عرش الكون، وأدت إلى انتصار المبادئ الكونية»[61].

- قيام الثورة الفرنسية سنة 1789م، في أعقاب المبادئ الفكرية التنويرية، والتي أسست أولى الجمهوريات العَلمانية، خاصة بعد الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن.

- تطور ظاهرة التمدن، بحيث قضت هذه الظاهرة على الأنماط الاجتماعية القديمة: القبيلة الجماعة والقرية والبادية. . .الخ، وبالتالي تم القضاء على سلم القيم التي كانت فيها، وعلى حد تعبير المسيري: «لقد خلقت المدن نظام اجتماعي جديد مبني على نمط خاص: العمل، الاستهلاك التجارة، السكن، الوظائف والتوظيف، . . .الخ»[62].

---

(60) André Nataf, Les libres penseurs (Paris: Editions Bordas, 1995), pp 141, 142.

(61) المقولة اقتبست من كاتب: يعقوب ولد القاسم، الحداثة في فلسفة هيجل (ط1؛ القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 2003)، ص 70.

(62) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 213.

- الهجرة التي عرفتها العديد من الدول الأوربية وأمريكا. . . الخ، انطلاقا من الدول المسماة حاليا العالم الثالث، نتيجة الفقر المدقع الذي كان يُسودها والقهر السياسي الذي عمل على تقزيم الأفراد في حقوقهم وحرياتهم، والعوز الفكري الرهيب. . .الخ، الأمر الذي أدى إلى ظهور أقليات دينية وعرقية في أوربا وبالخصوص في فرنسا وانجلترا، وهو ما دفع إلى سن قوانين تنظيمية أمام ظهور فئة من المواطنين ذوي جنسية الدولة المُستقبلة، لكنهم من أصول افريقية أو آسيوية أو أمريكية الجنوبية. . . الخ.

وأمام تعدد العوامل والأسباب التي ساهمت في بناء العَلمانية، والتي نعترف بصعوبة ذكرها كلها وتحليلها، نود الإشارة، إلى إحدى العناصر الممهدة لتطور الفكر العلماني، ألا وهي تطور الثنائية الجدلية: (الإله- الإنسان) داخل الفكر الإنساني، فبدون شك، تطور هذه الثنائية حدد المجرى العام لنظرة الإنسان، حول فكرة الإله وموقعها في تفكيره وحول نفسه كفكرة. كما ساهم التطور ذاته إلى بروز ثلاث فئات من الناس.

الفئة الأولى: هي فئة تأثرت بالطبيعة، وفق أسسها المادية، والمدركة بالحواس. وبالتالي وَجهت الإنسان تجاه الطبيعة دون غيرها.

وعلى حد قول الشاعر الفارسي عمر الخيام* (توفي 1132م) في رباعياته:

نحن تلك الكأس المقلوبة التي تُدعى السماء

التي تحتها نعيش ونموت كالحشرات

لا ترفع يديـك طالـــبا العون

فهي أيضاً مغلوبة على أمرها مثلي ومثلك[63].

(*) عمر الخيام: شاعر فارسي، عرف أكثر على أنه أشهر الرياضيين الذين عرفهم المشرق في العصور الوسطى، بحيث كتب بعض المؤلفات حول الجبر، قدم حلولا هندسية للمعادلات من الدرجة الثانية، كما أنه من المتأثرين بابن سينا، وعمر الخيام هو صاحب الرائعة الشعرية: الرباعيات.

(63) Omar Khayyâm, Quatrains, Poèmes choisis traduits et présentés par Vincent Monteil (Paris: Editions Sindbed, 1983), p. 42.

أما **الفئة الثانية**: هي فئة تأثرت بالله، وبالأديان التي تعتقد أنه أنزلها، وبالتالي غايتهافي العالم الأرضي، هو تحقيق رضا الله وبلوغ الخلاص، فالدين بالنسبة لهذه الفئة هو مصدر وجوهر شؤونهم.

وعلى حد تعبير **القديس أوغسطين**: «إن سلطة الكتاب المقدس، هي أكبر من جميع قوى العقل الإنساني، فحيث التناقض بين الملاحظة العِلمية وهذا الكتاب تهمل الملاحظة»[64].

الطرح نفسه تبناه رجل الدين المصري المعاصر محمد الغزالي بالنسبة للقرآن قائلا: «إن كل من يُعارض تطبيق الشريعة الإسلامية فهو كافر ومرتد عن الإسلام، وإن قيام جماعات أفراد بقتل مثل هؤلاء -يقصد: المفكر فرج فودة- لا يستوجب عقابهم باعتبار أنهم يقومون بتطبيق الحدود»[65].

وفئة ثالثة: مبنية فكريا على وجود عالمين مُختلفين، مما جعلها تؤسس لتصورات وقوانين تسير شؤونهم الاجتماعية،وتقوم على مركزية العالم الزماني/الدنيوي، أما فكرة العالم الأخروي/السماوي، فتكون فكرة خاصة بالفرد؛ تنبني على الإيمان والاعتقاد والوجدان، ومنه تؤكد هذه الفئة على البعدين الروحي والمادي للإنسان، عكس الفئة الأولى والثانية المؤمنتين بالبعد الواحد.

على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي **روبسبير**/Robespierre (1758-1794م): «تلك المَلَكة التي يستطيع الإنسان أن يقول أنها خاصية به والتي هي أعلى من الموت والفساد، يمكنها أن تتخذ قرارات بذاتها، فهي تعلن عن نفسها بوصفها عقلا ولا تتوقف قدرتها على التشريع على أي شيء آخر، كما لا يمكنها أن تستمد معاييرها من أية سلطة أخرى في الأرض ولافي السماء»[66].

---

(64) المقولة مأخوذة من كتاب: **محمد كامل ضاهر**، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي المعاصر، (ط1؛ بيروت: دار البيروني للطباعة والنشر، 1994)، ص 13.

(65) انظر المحاضرة التي ألقاها محمد الغزالي في www.ghazali.mohdy.com:

(66) هربرت ماركيوز، العقل والثورة، تر. فؤاد زكريا (ط2؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، ص 32.

وما **عمر الخيام**، **والقديس أوغسطين**، **ومحمد الغزالي**، **وروبسبير**، سوى عينة صغيرة من العينات الكثيرة للفئات الثلاثة، الجلية في تاريخ الفكر الإنساني.

وصفوة القول، إن هذه العوامل والأسباب المذكورة تفاعلت مع حركية تاريخية دؤوبة شملت على عناصر أخرى، يتطلب تبيانها دراسة أدق، ومنه لا يمكن -وعلى حسب اعتقادنا- قبول الفكرة التي تتبنى الميلاد البيولوجي للعلمانية، بمعنى ميلاد تم في لحظة واحدة ومحددة.

5 - إشكالية العَلمانية والأخلاق:

إذا كانت مَسألة تعريف العَلمانية وتحديد مسارها التاريخي من بين الإشكاليات المتشعبة والشائكة، التي يواجهها الباحث وهو بصدد دراسة موضوع العَلمانية، فإن هذه العناصر الغامضة لا تُمثل لوحدها العائق الوحيد، على اعتبار أننا نجد إشكاليات ما تزال بدورها مسائل صعبة وحساسة، تضاربت الآراء والدراسات حولها، على غرار إشكالية العَلمانية والأخلاق.

بالفعل؛ شكلت إشكالية العَلمانية والأخلاق، العقبة التي حالت دون تحديد العديد من المقومات الجوهرية التي تقوم عليها هوية الخطاب العلماني من جهة ودون التوصل إلى إقناع أكبر عدد ممكن من الأفراد والفئات والمجتمعات، بضرورة قبول المشروع العلماني من جهة أخرى. ويتحدث **برهان غليون** عن هذه المسألة قائلا: «لعل أكثر ما يظهر فيه قصور العقلانية العَلموية هو ميدان الأخلاق (. . .) ولا نعني بالأخلاق مكارم القيم أو مبادئ السلوك الحسن وهو المعنى الضيق والعامي لها، وإنما مجموع القيم والأفكار الموجهة للسلوك والمساعدة على تكوين اختيارات عامة تؤدي إلى تكوين صورة عن المدينة كما تراها كل حضارة وكل مجتمع»[67].

(67) برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (الجزائر: موفم للنشر، 1993)، ص 267.

إن تطور العَلمانية، حمل معه مشروع علمنة الأخلاق والقيم الدينية على أساس المقومات التي تقوم عليها، بحيث كان المشروع بمثابة الهدف الرئيسي المرجو تحقيقه من أجل الحفاظ على حقوق الإنسان من جهة وتحديد واجبات الفرد تجاه الفرد الآخر والدولة في الآن نفسه من جهة أخرى. غير أن هذا الهدف وطبيعته شكل نقطة ارتكاز واستدلال في أيدي المعارضين للفكر العلماني، بحجة عدم تلاؤم طبيعة العَلمانية والأهداف التي ترجو تحقيقها مع طبيعة القيم والأخلاق الدينية التي سادت مذ ظهرت الأديان التوحيدية، الطرح الذي استثمروه هؤلاء المعارضون كذريعة لتفسير أزمة القيم التي يعيشها العالم المعاصر، باعتبارها أزمة خلفها تراجع الدين والقيم التي يحملها أمام تنامي العلمنة.

لذا فإن؛ الربط الذي عمل بعض المفكرين إقامته بين الفكر العلماني وأزمة القيم والأخلاق التي يعيشها العالم اليوم وعلى أساس معادلة واضحة الثوابت والمتغيرات: أسباب = نتائج، يدفعنا لنتساءل إشكالياً: هل بالفعل العَلمانية تحمل في طياتها قيما أخلاقية توجه سلوك الفرد في مختلف تعاملاته اليومية، أم هي عبارة عن ممارسة نمطية تخضع لقيم نسقية ثابتة؟ وبصيغة أخرى، هل ما يُسمى علمنة الأخلاق، قد سمح في بناء سلم قيم أخلاقية سليمة ومنظومة مبادئ إنسانية جديدة، حققت للفرد إنسانيته؟

قبل التطرق للإجابة -التي لن تكون سهلة وبسيطة- نود الحديث عن موضوع الأخلاق أو ما يسمى باللغة الفرنسية: L'thique "الاتيقا".

الأخلاق في اللغة العربية مشتق من الخلق، وهو العادة والطبع. ويُطلق المصطلح على أفعال الإنسان سواء، كانت مستحبة أو مذمومة، وبالتالي فهي تتميز بقيم متعالية[68].

يُعرف **جميل صليبا** الأخلاق باعتبارها: «عبارة عن مجموعة من المبادئ ذات الصيغ القانونية تتدخل في توجيه وتنظيم سلوك الأفراد ومختلف تعاملاتهم داخل المجتمع وذلك وفق قيم وأهداف محددة، هذه

---

(68) محمد علي كبسي، مرجع سبق ذكره، ص 207، 208.

المبادئ كثيرا ما تأخذ صبغة تأديبية»[69].

أما **أحمد زكي** فإنه يُعرف القانون الأخلاقي، في معجمه على أنه: «القانون الأخلاقـــي هو مجموعة من القواعد والمبادئ التي يعرفها ويقبلها أعضاء الجماعة والتي يتعرض كل من يخرج عليها لعقوبات اجتماعية على درجات مختلفة من الشدة»[70].

المتمعن في هذه التعاريف المختلفة لمصطلح الأخلاق - على الأقل تلك التي تم ذكرها آنفا - يُلاحظ أنها تتميز بالتعالي كوسيلة من وسائل تجسيد مجتمع شمولي، يقوم على الأخلاق والقيم نفسها عند كل الأفراد والتي تتسم بدورها بالكلية والشمولية والضرورة.

إن مسعى تحقيق السلطة، يتجسد في الوصول إلى اكتساب المصادر المؤدية إلى القوة والسيطرة، فإن الهدف الذي سعت إلي تحقيقه الأخلاق الشاملة والثابتة ـ الدينية بالخصوص ـ من خلال اكتساب القوة والهيمنة، هو السلطة المعنوية الرمزية على الأفراد والمجتمع بصفة عامة، وهو الأمر الذي خلق صراعا كبيرا بين القوانين الأخلاقية الثابتة والحريات الفردية والجماعية، باعتبار أن هذه القوانين تمارس سلطة وتفرض خضوع الأفراد لها انطلاقا من: «يجب أن تفعل هذا، ولا يجب أن تفعل ذاك»، المبدأ الذي وإن كان له هدف، فإنه يتمثل في إذابة الإرادة والحرية الفردية داخل الجماعة كلية، الجماعات التي تقوم على قيم وأخلاق ثابتة/ شاملة ومحددة المعالم، وعلى الفرد احترامها وتطبيقها مهما كان رأيه فيها،و هو الطرح الذي رفضه العديد من المفكرين جملة وتفصيلا، على اعتبار مَسألة الأخلاق والقيم القبلية هي ميزات العصور القديمة البالية فيعتبر الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر (1905-1980م)، «إن إمكانية وجود مجتمع وأفراد وأخلاق يستوجب الأمر على الفرد ممارسة حريته، بحيث يكون وجود الفرد الحر قبلي، تتجلى خيريته في الأعمال الصغيرة التي يقوم بها بكل حرية،

---

(69) جميل صليبا، معجم سبق ذكره، المادة: الأخلاق، ص 49.

(70) أحمد زكي بدوي، معجم سبق ذكره، المادة: القانون الأخلاقي، ص 273.

والتي تسمح ببروز القيم الموجودة في العالم العقلاني، لتأخذ مجالها العَملي عن طريق الفرد»[71].

لا يمكن لنا في أي حال من الأحوال -ولو معرفيا- نكران أن الدين والقيم التي يحملها، تفقد كل حضورها في النشاطات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والقانونية والأخلاقية... الخ، في المجتمعات العَلمانية، لأن الدين والقيم التي يقوم عليها، تصبح فردية ومنه تلك القيم - على حد تعبير **طيبة ماهر وزادة** - «تصبح ليس لديها تأثير على سعادة الإنسان الدنيوية، وعليه ينبغي الإعراض عنها، لتبقى فردية، شخصية»[72]، إلا أننا لا يُمكن في الآن نفسه، اعتبار أن علمنة الأخلاق النُسكية القديمة قد فتحت آفاقاً جديدة للإنسان الحديث والمعاصر.

وعليه، فلقد كان من المُهم عَلمنة الأخلاق وإخراجها من مجالها الشمولي والعقابي والردعي والإجباري... الخ، إلى مجال عملي مُتغير يتعلق بغايات الفرد من جهة والجماعة من جهة أخرى الأمر الذي لم يكن ممكنا في العصور القديمة، خاصة الوسيطية منها، على اعتبار -على حد قول **المسيري**- «القوانين الأخلاقية لا تستند، إلى أي أساس مادي محسوس، بل مصدرها ومرجعيتها روحي مستمد من النصوص الدينية والتقاليد التي صاحبتها»[73]، فالنظرية العَلمانية، تؤمن كل الإيمان، بإمكانية تأسيس الأخلاق على أساس المنفعة الدنيوية والمصلحة الإنسانية، وفق أطر احترام حريات الأفراد والأقليات والجماعات، وعلى حد تعبير المفكرة طيبة ماهروزادة قائلة في هذا الصدد: «العَلمانية تؤمن بالتقوى النافعة بدلا من منفعة التقوى»[74]، وعليه تحقيق عَلمنة الأخلاق، كان يجب أن يَمُرَ عن طريق إخراج الأخلاق من بوتقة الدين وإخضاعها إلى التجربة الإنسانية، باعتبارها مسألة اجتماعية. الأمر الذي سيحدد -ولو نسبيا على حد اعتقادنا-

---

(71) Jean Baubérote et Guy Gauthier et autres, op.cit., pp. 335, 336.

(72) طيبة ماهروزادة، مرجع سبق ذكره، ص 140.

(73) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 315.

(74) طيبة ماهروزادة، مرجع سبق ذكره، ص 211.

آليات انتقال الفرد من مجال الأخلاق النظرية القبلية إلى مجال الفعل الأخلاقي.

لقد بدا لنا -ونحن بصدد دراسة إشكالية العَلمانية والأخلاق- أنه ليس من الممكن فهم طبيعة العقل الأخلاقي، ما لم يتم فهم ودراسة واقع العلاقات البشرية بصفة عامة وميزات واقع كل مجتمع / طبقة اجتماعية على حدى بصفة خاصة، فنظرة الفرد إلى نفسه من جهة والى المحيط الذي يعيش فيه من جهة أخرى، تنطلق أساسا من طبيعة الخطاب الذي يُؤسسه حول العالم، والأمر ينطبق هاهنا، حينما نتحـــدث عن الأخلاق، بمعنى تأسيس الإنسان للأخلاق، تنطلق من نظرته الفكرية تجاه العالم الذي يعيش فيه.

إن مشروع عَلمنة الأخلاق الذي تبناه الفكر العلماني لا يمت بأي صلة -على حسب اعتقادنا- بالمشاريع الفكرية الأخرى الرامية إلى تجسيد النظرة الأخلاقية من أجل أغراض معينة، باعتبار الأخلاق بصفة عامة لا تتماشى مع هذه المشاريع، التي همشت الجانب القيمي والإنساني، نتيجة مادية متوحشة؛ قائمة سياسيا على مبدأ السلطة والسيطرة . . .الخ، واقتصاديا على مبدأ استغلال العمال والقيمة المضافة. . .الخ، وعسكريا على مبدأ الحرب والقتل والاستعمار. . . الخ، وفكريا على مبدأ أحادية النظرية والفكر. . .الخ. وإن كان يَهدف مشروع علمنة الأخلاق، فإنما يهدف إلى تحديد المعايير الأخلاقية داخل المجتمع دون حصول صراعات بين الأفراد، عكس المشاريع المادية والإلحادية والرأسمالية المتوحشة والعدمية. . .وغيرها -الآنفة الذكر- وعلى حد تعبير **المسيري**: «النظرية الأخلاقية في الفكر العلماني، تتبنى في أغلب الأحيان النظرة النفعية في التعاملات الاجتماعية من خلال علمنة العلاقات الإنسانية عن طريق وضع قوانين تحمي المصالح الفردية والجماعية، ليصبح المجتمع مصدرا للقيم والأخلاق»[75].

يُمكن لنا القول؛ بأن هذه الفكرة تقترب إلى حد كبير من نظرية أخلاق

---

(75) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 183.

المنفعة التي تفلسف فيها كل من **جيرمي بنتام**/ Jrmy Bentham (1748-1832م) **وجون ستيوارث ميل**/ Mill (1773-1836م)، «اللذان أسسا مذهب المنفعة الذي يعتمد على معيار الصواب والخطأ، وهو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس»(76).

أما عَلمنة الأخلاق في الخطاب السياسي، فهو يعني جعل القانون الأخلاقي عبارة عن طرف في المعادلة التي تجمعه مع الحرية الفردية من جهة والفعل الأخلاقي من جهة أخرى، باعتبار أن القانون الأخلاقي يجب عليه الخضوع إلى مبدأ القوانين الوضعية، التي تتبنى حرية الفرد في اختياره للنمط الأخلاقي الذي يريده والذي يتماشى مع اختيارات الآخرين، دون إحداث صراع يجعل احترام القيم الأخلاقية ضرورة. لذلك تصبح الأخلاق في الخطاب السياسي على حد تعبير **دومينيك لوكور**: «عبارة عن عقد وإجراءات يتفق عليها أعضاء المجتمع، من خلال نصوص تشريعية وممارسات يومية تجسدها»(77).

وصفوة القول، هو أن النظرة العَلمانية وعلى الرغم من تنامي اللاعقلانيات المتطرفة واللاأخلاقية؛ كالشذوذ والإرهاب والقتل والتطرف والانتحار عن طريق التفجيرات والسيارات المفخخة "الكاميكاز" والجنس الاصطناعي، السادية/ le sadisme والمازوكية/ le masochisme، تقديس الآلة. . .وغيرها من اللاعقلانيات، تبقى محاولة في تجسيد عالم عقلاني مشترك يكرس أخلاقا علمانية/ وضعية وإنسانية، تفتح المجال لكل فرد لممارسة حريته، وفق مبدأ احترام حرية الآخرين، في مرحلة من أكثر المراحل حاجة إلى عَلمانية إنسانية - نحن نعترف أن العديد من التجارب العَلمانية، كرست بعض السلبيات، وأقامت عقبات لبناء مجتمع إنساني وأخلاقي، لأسباب عديدة، لسنا هنا في مقام ذكرها، في ظل تحطم النظرة

---

(76) أحمد عبد الكريم، بحوث في تاريخ النظرية السياسية (ط1؛ الكويت: قسم البحوث والدراسات العربية للمنظمة العربية للتربية والعلوم، 1972)، ص 113.

(77) Dominique Lecourt, Op.cit., p. 238-244.

النيتشوية التي تنطلق من أن: «أخلاق الضعفاء هي التي تسيطر على النموذج الحضاري الغربي، من خلال وضع الضعفاء أخلاق تتناسب مع وضعهم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، كالخلاص والتضامن والإخاء والخير. . . الخ»[78]، أمام تنامي أخلاق وقيم الطبقة المُسيطرة على العالم -الطبقة القوية والمهيمنة- التي أسست أخلاق القوة، من منطلق امتلاكها لقوة المال والسياسية والعسكر والسلطة. . . الخ. لتظل العَلمانية الإنسانية السبيل الحقيقي لأنسنة العلاقات المادية والقيم السائدة اليوم وفق مبادئ احترام الآخر والتسامح والمشاركة وأنسنة النظرية العِلمية، التي يجب أن تخدم الإنسانية -كحالة حياة مستمرة- وأخلاق العمل والوظيفة والمُمارسة/ La dontologie . . . الخ. وذلك لبناء عالم مشترك، غايته الإنسان مهما كانت ميزاته؛ العرقية والدينية واللغوية والثقافية. . .الخ.

6 - العَلمانية بين تيار الرفض والمعارضة وتيار النقد والمراجعة:

لقد علمتنا النظريات التجارية المعاصرة، أن نجاح أي سلعة يتأكد من خلال انتشارها في الأسواق العالمية ومدى إقبال المستهلكون نحو اقتنائها - على الرغم من أن هذا الطرح يحتاج إلى تحليل ودراسة- إلا أن هذا الطرح لا ينطبق على النظرية الفلسفية والسياسية، بحيث يعتبرانتشار أي تجربة فلسفية أو سياسية، لا يدل بتاتا على نجاحها، وتمكنها من فرض أفكارها ومبادئها، وإن حصل لها وأن نجحت، فإن ذلك يحدث لفترة زمنية محدودة. والأسباب التي تؤدي لذلك متعددة ومتنوعة، خاصة بوجود نظريات وأفكار معارضة لها. وإن دل كل هذا فإنما يدل على أن مختلف الأفكار مهما كانت طبيعتها، خضعت لتطور تاريخي وتفاعل فكري يحددان لها طبيعتها من جهة وقدرتها على الاستمرار من جهة أخرى.

العَلمانية هي إحدى هذه المذاهب التي تحمل في ثناياها مواطن

(78) Friedrich Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, Trad. Maurice Condillac (Paris: Edition Gallimard, 1971), p. 34.

ضعفها ونقدها ومعارضتها سواء كان من ينتقدها ويعارضها؛ من الغربيين الذين يعتبر موطنهم مهد الفكر العلماني، أو كان ذلك من المشرقين والعرب بصفة عامة. فبظهور العديد من النظريات النقدية والمعارضة للعلمانية اشتدت حدة النقاش الفكري والسياسي والقانوني... الخ حولها بين معارض وناقد؛ ينطلق من منطلق الرافض لها، وباحث ومراجع؛ ينطلق من منطلق إعادة دراسة العَلمانية وتعديلها.

حينما نفتح مجال المُساءلة حول نجاح أو فشل العَلمانية اليوم، فإننا نكون قد فتحنا مجال التفكير فيها وفي إطار فلسفي عام، لأننا نعتقد أن العَلمانية مشروع لم يكتمل. كيف لا؟ وهي التي تعرف قبل أي وقت مضى، نقدا لاذعا ومعارضة شديدة، فإذا كانت الحداثة مشروعا لم يكتمل على حد تعبير الفيلسوف الألماني **هابرماس**، فكيف للعَلمانية التي هي وجه من أوجه هذه الحداثة أن تكون كاملة، وبأتم معنى النجاح.

أمام اعتقاد بعض الفلاسفة والمفكرين ورجال السياسة، بأن العَلمانية لم تستهلك بعد شروط وجودها، رغم الأزمات التي تعانيها اليوم؛ نتيجة ظهور معطيات جديدة، طالب هؤلاء بتعديل المفهوم وإعادة تبيئته في المناخ الفكري والسياسي والاقتصادي...الخ الجديد وهو ما ذهب إليه «المفكر الأمريكي **إرفنج كريستول**/ Irving Kristole، الذي يرى في إحدى دراساته بأن العَلمانية ليست سوى رؤية دينية حققت انتصارا على كل من اليهودية والمسيحية، باعتبارها رؤية شاملة تحتوي على مقولات دينية ولاهوتية وميتافيزيقية عن وضع الإنسان»[79]، لقد حاول إرفنج كريستول على حد قول المسيري دراسة العَلمانية من وجهة نظر نقدية للنتائج السلبية التي خلفتها، ويتحدث عن هذه النتائج في المجتمع الأمريكي قائلاً: «لقد بلغت العَلمنة في الولايات المتحدة الأمريكية، أرقاما قياسية، إذ لم يَعد الدين بالنسبة للفرد الأمريكي سوى نوع من المهدئات النفسية، التي تساعده على تحمل التوتر والضغط»[80]، وأمام مختلف النتائج التي خلفتها العَلمانية على

(79) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 101.
(80) المرجع نفسه، ص 102.

المجتمع الغربي يُطالب كريستول بـ: «(. . .) بإعادة الاعتبار للفكر العلماني من خلال التعمق في الدراسة»[81].

من جهته، يدعو دومينيك **لوكور** إلى إعادة تصحيح الأخطاء التي وقعت فيها اللائكية/العَلمانية، ففرنسا اليوم -على حد تعبيره- تعيش سيناريو آخر مشابه للفترة الممتدة بين 1984 و1989 م، نتيجة لظهور العديد من الأزمات، كأزمةارتداء الزي الإسلامي [الحجاب] وقضية الرموز الدينية ومسألة الحريات الفردية. . .الخ، فهذه الأزمات استمرت في البروز في المجتمع الفرنسي، الأمر الذي يُؤكد -على حسب قول **لوكور**- «(. . .) على أن العديد من الفرنسيين، لم يستوعبوا حتى اليوم، المفهوم الحقيقي للعَلمانية/اللائكية وكيفية تجسيدها على الواقع، خاصة في المؤسسات التربوية، وبالتالي أصبح أكثر من اللازم، إعادة التفكير فيها، لإيجاد مناهج جديدة لتطبيقها، وذلك من أجل الحفاظ على هذا النمط من الحياة»[82].

وهو الطرح نفسه الذي تبنته المفكرة الفرنسية **نتالي لوكا*** Nathalie Luca، حين تتحدث عن التجربة اللائكية الفرنسية في كتابها Les sectes قائلة: «على الرغم من الامتداد الكبير الذي عرفته اللائكية في فرنسا والاعتراف دستوريا وبصفة رسمية، بالصفة العَلمانية للجمهورية الفرنسية إلا أن المؤشرات الاجتماعية، كانت تؤكد على ظهور المزيد من الأزمات والصراعات الجديدة (. . .) وأمام هذه الأزمات وعودة الكنيسة وبعض الجمعيات الدينية إلى الساحة سياسية، على النخبة العَلمانية إعادة النظر في الأطر التنظيمية للعلمانية، من أجل عدم تعارضها، مع الوضعيات الجديدة التي يعرفها المجتمع الفرنسي»[83].

---

(81) المرجع نفسه، ص 103.

(82) Dominique Lecourt, op.cit., pp. 253, 254.

(*) نتالي لوكا: كاتبة وعالمة اجتماع فرنسية معاصرة، مهتمة بدراسة وتحليل التجربة العَلمانية [Laïque]وهي عضوه في جمعية أصدقاء اللائكية.

(83) Nathalie Luca, Les sectes (Paris: Presse universitaire Française, 2002), p.12.

لقد سبق وأن بينا، أنه لا يُمكن فصل موضوع العَلمانية عن المشروع الحداثي السياسي العربي، على اعتبار وجود نخبة من المفكرين المعاصرين الذين حاولوا تبني بيئة العَلمانية ومبادئها في الوطن العربي، فكان حضور المفهوم بقوة، على الأقل في ثنايا الفكر العربي المعاصر.

فنجد من بين هؤلاء المفكرين العرب، من حاول وطالب الاستفادة من العَلمانية على غرار ما ذهب إليه المفكر المغربي المعاصر محمد عبد الجابري، بحيث تبنى مبدأ إمكانية التخلي عن مفهوم العَلمانية، لأن جذوره غربية، إلا أنه أوصى بالتشبث بمحتواها العقلاني، باعتباره من الذين دعوا إلى الدفاع عن الديمقراطية والعقلانية في الحياة السياسية العربية[84].

أما المفكر الجزائري المُغترب في فرنسا، **محمد أركون**، فإن دراسته جاءت أكثر وضوحا من تلك التي قام بها **الجابري**، باعتبار **أركون** يتجاوز ثنائية الرفض والقبول ويُركز على بناء أنساق فكرية وعلوم جديدة "علم الإسلام/ L'islamologie" وفق بحوث تاريخية علمية/ مقارنة، وعلى حد تعبير **كمال عبد اللطيف**: «يحاول **محمد أركون** توسيع مجال التفكير في العَلمانية ومن هنا إلحاحه على ضرورة النظر في المفاهيم التي ترتبط بهذا المفهوم، والتي غالبا ما ترتب في إطار تقابلات ثنائية: حق ديني/حق وضعي، عقلاني/خيالي، عقل/وحي. . .الخ، وبالتالي تفكيك هذه المفاهيم، سيسمح ببلورة نتائج جديدة*»[85].

---

(84) محمد عبد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، (ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 129.

(*) للمزيد من المعلومات انظر: **محمد أركون**، العلمنة والدين، ترجمة: هشام صالح (ط1؛ لندن: دار الساقي، 1995) أو كتاب:

Mohamed Arkoune, Pour une critique de la raison Islamique (Paris: Ed: Maison neuve et La rose, 1984).

(85) كمال عبد اللطيف، مرجع سبق ذكره، ص 75.

على سبيل الخاتمة:

كل ما سبق التطرق إليه، كان الاستدلال ببعض النماذج الفكرية التي دعت إلى ضرورة توسيع مجال التفكير في العَلمانية وتصحيح أخطائها، أما الناقد والمعارض للعَلمانية، فلقد كان كثير الحركة وكثيف الإنتاج الفكري، سواء تعلق الأمر بردود الأفعال الصادرة من رجال الدين أو تعلق الأمر بالأعمال الفكرية التي يؤلفها معارضو الفكر العَلماني؛ غربيون كانوا أو عرب، فالمفكر جون كين، وبعدما كان من العلمانيين الأوائل غيرَ من منظوره الفكري، بعدما أعلن، على أن الدعوة العَلمانية أخفقت في خلق جو التسامح، وكما يشير إليه عبد **الوهاب المسيري** في كتابه العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الأول، أن من بين أسباب ردة جون كين عن العَلمانية هي اعتباره بأن العَلمانية لم تف بوعودها، سواء على المستوى العالمي؛ أين انتشرت العنصرية والجريمة الدينية أو على مستوى دول العالم الثالث حيث تحالفت العَلمانية مع القوى العسكرية والفاشية وبالتالي يجب الحديث عن ما بعد العَلمانية[86].

لقد تبنى المفكر وعالم الاجتماع الانجليزي **ريجمونت** بومان إشكالية العَلمانية والأخلاق، فرفض بومان العَلمانية، لأنها لم تتوصل إلى بناء عقل أخلاقي، فغياب الأخلاق والمطلق الديني - على حد تعبيره - أدى بالإنسان التمحور حول الجسد، الذي أصبح مركزا للصراع والحروب[87].

إلى جانب ما تقوم به الكنيسة اليوم في إعادة بعث عمليات التبشير سواء في الغرب أو على الأراضي العربية والأسيوية، بالخصوص الكنيسة البروتستانتية[88].

أما التيارات العربية المعارضة للعَلمانية - المشرقية بالخصوص - فلقد

---

(86) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 110.

(87) المرجع نفسه، ص 108.

(88) Rachid Grim "L'Islam et occident, une opposition séculaire", Elwatan N° 4922 (21 Janvier 2007, Algérie), pp. 14, 15.

كان لها رد فعل عنيف، سواء تعلق الأمر بالتيارات الفكرية أو الدينية أو السياسية. فلقد تبنت نخبة دينية وفكرية إسلامية وعربية مُعينة، معارض العَلمانية واعتبرتها نزعة صليبية، كما جاء في شعاراتها، ومنه طالبت المجتمعات العربية والإسلامية إلى الوقوف كحجر عثرة في طريق تغلغلها فيها. وتجسد هذا الرفض في خطابات المؤسسات الدينية (المساجد، الزوايا، الجامعات الإسلامية)، الأحزاب والجمعيات ذات التوجه الإسلامي وكذلك عند العديد من المفكرين.

لعل المفكر السعودي **سفر الحوالي**، كان من بين أشد المعارضين للمذهب العلماني. كيف لا؟ وهو الذي اعتبره وباء -كما جاء في كتابه المعنون وباء العلمانية «العلمانية وباء مُني به العالم الإسلامي واقتدت به بعض ضعفاء النفوس والإيمان من أذناب المستشرقين والمستنيرين»[89].

وهو الطرح الذي تبناه المفكر **عماد الدين خليل**، حين يعتبر: «أن المجتمع العلماني يتمزق فيه الإنسان، بناء على تمزق مصيره، وازدواج شخصيته، اعتمادا على الثنائية التي اصطنعها بين المادة والوجدان»[90].

إذا كان **سفر الحوالي** أشد المعارضين للعلمانية ـ كما سبق ذكره ـ فإن المفكر **عدنان النوحي**؛ هو من أشد المعارضين، بحيث يقول في كتابه الشورى لا الديمقراطية: «العَلمانية فصل الدين عن الدولة، هو كفر صريح»[91].

تجدر الإشارة في السياق ذاته، أن هذه الأطروحة ليست بالجديدة على الفكر الإسلامي فإننا نجد، منذ العصور الأولى لانتشار الإسلام، التمسك بالشريعة الإسلامية، كمصدرين لتسيير شؤون الناس، ليتحول المصدران، لأساس بناء مشروع الدولة الإسلامية ـ خاصة مع التيار السلفي والسلفي/ الجهادي ـ وهو الأمر الذي نظر له بعض الفقهاء، ومنهم نجد **ابن تيمية**،

---

(89) سفر الحوالي، وباء العلمانية، (ط1؛ البليدة: دار ابن تيمية، 1988م)، ص 83.

(90) المرجع نفسه، ص 109.

(91) المقولة مقتبسة من كتاب: محمد إبراهيم مبروك، حقيقة العلمانية والصراع بين العلمانيين والإسلاميين (ط1؛ مصر: مطبعة الإشعاع الفنية، 2002)، ج2، ص 158، 159.

الملقب بشيخ الإسلام حين يقول: «لا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر، فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدل مَكّن غير إتباع ما أنزل الله فهو كافر»[92].

لم يكن **ابن تيمية** الوحيد الذي نظر إلى مشروع الدولة الإسلامية، بل هناك العديد من رجال الدين والمفكرين الإسلاميين، لا يسمح السياق لذكرهم كلهم، إلا أن مثل هذه الفتاوى كانت مرجعية للعديد من المفكرين العرب الذين تبنوا فكرة الدولة الدينية على غرار **جمال الدين الأفغاني** (1839-1897م) **أحمد بن عبد الوهاب** (1703-1792م) **المودودي** (1903-1979م) **السيد قطب** (1906-1966م) منظر الإخوان المسلمين **حسن البنا** (1906-1949م)... الخ، كما كانت الفتاوى نفسها مرجعا للحركات الإسلامية المسلحة والجهادية، خاصة في الجزائر "الجبهة الإسلامية المسلحة"، "الجماعة الإسلامية المسلحة" و"الجماعة السلفية للهجرة والتكفير" و"تنظيم القاعدة في المغرب الإسلامي"... وغيرها.

ما يُمكن قوله، هو أنه على الرغم من الوجود المكثف لفكرة رفض الآخر، انطلاقا من فكرة التمسك بالذات -ذات بقيت مجهولة لحد الآن- التي كان يُؤمن بها العديد من رجال الدين والمفكرين العرب والمسلمين، فإن الأمر لم يمنع من ظهور مذاهب إسلامية أخرى معتدلة، تتقبل النقاش والحوار وتتعامل بمنطق العقل وعلى حد تعبير المفكر **فهمي هويدي**: «هناك العديد من المفكرين المسلمين المعاصرين، من منهم يُؤمن بالحوار وتقبل الآخر: **كيوسف القرضاوي، أحمد العسال، محمد سليم العوا، راشد الغنوشي، وعبد الغفار عزيز وعادل حسين وأحمد داوود أوغلو** (...) وجماعة المعهد العالي للفكر الإسلامي وغيرهم»[93].

على ضوء ما سبق قوله عن التيار الإسلامي الرافض للعلمانية، لم يكن بإمكاننا أن نتجاوز السؤال الذي يفرض نفسه هاهنا والمتمثل: ما هي

---

(92) رجب بودبوس، الدين والعقل، (تونس: الدار العربية للكتاب، 1988)، ص 56.

(93) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 124.

الأسباب التي أدت إلى رفض العَلمانية من قبل هذا التيار؟

لقد حاولنا الإجابة عن هذا السؤال من خلال ذكر الأسباب المختلفة التي يعتقد بها التيار السابق الذكر، والتي استقيناها من بعض الكتب التي تطرقنا إليها، وتتمثل هذه الأسباب كالتالي:

- اعتبار التيار العلماني، تيارا منافيا للدين الإسلامي، وعليه فهو حكم بغير ما أنزل الله[94]. بحيث يستشهد بعض المفكرين بالآيتين 150 و151 من سورة النساء ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [النِّساء: 150-151].

- نشر الردة والكفر، نتيجة إقصاء الشريعة أمام بروز القوانين الوضعية والعلمانية[95].

- انتشار الجريمة والتعاملات اللاأخلاقية من خلال تطور السينما وقيم الربح والاستهلاك على حساب الأخلاق الدينية[96].

- إعداد برامج دراسية عِلمانية وعلمية.

- الدور الجديد الذي بدأت تلعبه المرأة، داخل المجتمعات الإسلامية (العمل، الدراسة والتعليم، حرية الانتقال، ممارسة الرياضة... الخ).

- الدعوات الكثيرة لقيام دول عربية علمانية.

- العلمانية، تساعد الغرب على نشر حضارتهم وتعزيز مصالحه الاقتصادية وتجسيد استعمار جديد[97].

---

(94) انظر كتاب: **محمد البهي**، العلمانية وتطبيقاتها في الإسلام (دون طبعة؛ مصر: دار الكوثر للنشر، 1989).

(95) محمد شاكر الشريف، من رسالة العلمانية وثمارها الخبيثة (دون طبعة؛ القاهرة: دار الفكر العربي، دون تاريخ)، ص 8.

(96) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 28، 29.

(97) عبد الإله بلقزيز، القومية والعلمانية (ط1؛ بيروت: دار الكلام للنشر، 1989)، ص78.

ـ نشر الفكر الإلحادي الذي يعد كفرا وبالتالي يجب محاربته بشتى الوسائل[98].

- انهزام الجيوش العربية في الحرب العربية الإسرائيلية سنة 1967م (النكبة كما يُسميها البعض).

صفوة القول -وكما سبق ذكره- ليس هناك أي مشروع فلسفي أو فكري أو سياسي. . .الخ، قد حقق البقاء الأبدي في الساحة الفكرية، فكل مرحلة من المراحل التاريخية تكون فيها شروط بروز نظرية ما، وقد تزول في مرحلة قادمة، والأمر قد ينطبق على العَلمانية في حالتين:

ـ تنامي النزعات الراديكالية لها، وخروجها من الجانب المعرفي إلى مجال الترهيب، والقتل والتكفير. . . الخ.

ـ عدم قدرة أو تماطل العلمانيين المعاصرين من إعادة النظر في العيوب والعناصر الشائكة التي أفرزتها العَلمانية فلسفيا وسياسيا، وتكييفها مع المستجدات الراهنة.

ليست العَلمانية مذهبا جامدا أو شعارا ما ورائيا، بل هي مشروع فلسفي وسياسي، مُقترن بتاريخ الإنسانية وبتطور الفكر البشري، إذ حاول،ودون أدنى شك، أول إنسان وَضَعَ قدميه على الأرض، الإجابة عن العديد من التساؤلات التي كانت تفرض نفسها عليه، في مختلف العلاقات التي تربطه سواء بذاته أو بالطبيعة أو بتلك القوى الغيبية التي تصورها، وبالتالي بحث هذا الإنسان انطلق من التساؤلات نفسها عن السبل الحقيقية التي من خلالها يستطيع العيش على طبيعته البيولوجية والإنسانية، في ظل جدلية الجسد والروح، وفق نمط اجتماعي وأخلاقي وديني يُؤَمن له الحرية والحقوق باعتباره إنسانا.

(98) محمد شاكر الشريف، مرجع سبق ذكره، ص 09.

العلمانية في التأليف العربي الحديث والمعاصر
-مراجعات ومتابعات-

أ. يوسف بن عدي*

"... اختبط فيها القوم اختباط إخوة تفرقت بهم الطرق في السير الى مقصد واحد، ثم التقوا في غسق الليل فصاح كل فريق بالآخر صيحة المستخبر، فظن كل أن الآخر عدو يريد مقارعته على ما بيده، فاستحر بينهم القتال ومازالوا يتجادلون حتى تساقط جلّهم دون المطلب، ولما أسفر الصبح وتعارفت الوجوه رجع الرشد الى من بقي منهم وهم الناجون. ولو تعارفوا جميعا على بلوغ ما أملوا لوفاتهم الغاية اخوانا بنور الحق مهتدين".

الإمام محمد عبده

(*) باحث ومؤلف في شؤون الفلسفة والفكر-المملكة المغربية

في التمهيد:

من المعلوم أن مفهوم العلمانية من المفاهيم الأكثر جدلا في الكتابة العربية الحديثة والمعاصرة. ذلك أنه يضع نفسه تارة ضد الدين والعقيدة واللاهوت، وتارة أخرى يعبر عن حمايته للدين من التلاعب السياسي والاستغلال الايديولوجي.

من هنا، كانت العلمانية تستمد مرجعياتها الفلسفية والنظرية من دائرة فلسفة الأنوار وبدايات الفلسفة السياسية مع **ماكيافلي وهوبز**...، حتى أضحى التفكير في هذا المفهوم لا ينفصل عن التفكير في مفاهيم أخرى كالتعاقد والمواطنة والفرد والدولة الحديثة والحرية والديمقراطية". التي تتكامل معه وتتممه وينسج معها خطاب الأنوار الليبرالي"[1]. وينجم عن هذا، أن القيم والتشريعات والقوانين إنما تصدر عن العقل الإنساني الحر والمستقل بعيدا عن خطاب اللاهوت والدين الذي يتطلع إلى تنفيذ الأوامر الإلهية والدينية في أتون التجربة الإنسانية.

تعتبر كلمة "علمانية " ترجمة لـ"سيكولاريزم "(secularism) الانجليزية التي لها نظائر في اللغات الأوروبية، والكلمة مشتقة من اللفظ اللاتيني "سيكولوم" (seculum) وتعني "العلم" أو "الجيل" أو "القرن"[2]. أما في لاتينية العصور الوسطى فاللفظ يدل على "العالم" و"الدنيا" في مقابل الكنيسة. كما تعني كلمة العلمانية الشعب أو العامة في مقابل رجال الدين أو الكهنوت[3].

---

(1) عبد اللطيف (كمال)، كتاب: "مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر"، دار الطليعة، الطبعة الأولى/ 1992، ص40

(2) المسيري (عبد الوهاب)، المسيري (عبد الوهاب)، مقال: "إشكالية تعريف العلمانية"، ضمن مجلة فكرية فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل الإسلامي، تصدر عن مركز الدراسات الحضارية بباريس، العدد24/ 23، ص9.

(3) يقول علي حرب: "إن لمفردة العلمانية معناها الأصلي الاشتقاقي، كما أن لها أيضا معاينها الاصطلاحية، شأنها معظم المصطلحات التي يتداولها أهل الفكر والعلم. فهي تعني، اصلا الشعب أو العامة، مقابل رجال الدين أو الكهنوت، أي كل ما لا ينتمي إلى رجال الدين ويكون خارجا عن سلطتهم بعيدا عن تدخلهم. ثم استعملت، فيما بعد، للدلالة على ما هو =

ومن المفيد القول إن مصطلح "سيكولار" (secular) نشأ في حرب الثلاثين عاما (1648) وبداية الدولة القومية أو العلمانية الحديثة وهو التأريخ الذي" يعتمده كثير من المؤرخين بداية لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب"(4). ويتحصل عن هذا أن لفظ العلمانية في القواميس اللغوية الأجنبية تعرف نوعا من الخلط، بل قل "تزداد اختلاطا واضطرابا"(5) مما يستلزم معها الحذر المعرفي والتحوط المنهجي والنظري.

وبهذا، تأسس مفهوم العلمانية في التداول السياسي والفلسفي الغربي على الفصل الجذري بين السلطة السياسية والسلطة الزمنية، أو بالأحرى ترتيب العلاقة بين الدين وحقل السياسة. الدين باعتباره حرية شخصية وفردية والسياسي أو السياسة من حيث هي مجال صراع الإرادات والمصالح الدنيوية البشرية. يقول د .**المسيري** في هذا المعرض أن العلمانية قد تم تعريفها "تعريفا شاملا باعتبارها العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة الدنيا (. . .) واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى (الآخرة)"(6). في الوقت الذي يسعى فيه الكثير من الفلاسفة الغربيين أنفسهم من قبيل كارل **شميت** (1888-1985) إلى الدفاع عن فكرة المماثلة والتشابه في بنية

= مضاد للدين ومعاد لرجاله."، ص57 من كتاب: "نقد الحقيقة"، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1993.

(4) المسيري (عبد الوهاب)، مقال: "إشكالية تعريف العلمانية"، ضمن مجلة فكرية فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل الإسلامي، تصدر عن مركز الدراسات الحضارية باريس، العدد24/ 23 ص9.

Jésus-Christ, le premier, fonde une église distincte de l'état et pose le principeDe la distinction des domaines spiritual et temporel Rendez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui à Dieu».

la séparation du spirituel et du temporel implique, en premier lieu, l'incompétence des Eglise dans le domaine temporel, laquelle découle immédiatement de la non- confessionnalité de l'Etat, qui ne donne investiture à aucun d'entre elles. Voir :«Dictionnaire de politique»,le présent en question,Larousse,pp79-80.

(5) المسيري (عبد الوهاب)، مقال: "إشكالية تعريف العلمانية"، ضمن مجلة فكرية فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل الإسلامي، تصدر عن مركز الدراسات الحضارية باريس، العدد24/ 23، ص 9 و10.

(6) المصدر ذاته، ص10.

السياسة والدين وآليات اشتغاله. و"لربما أمكننا بضرب من التعامل القول إن **كارل شميت** : ما من مفهوم أساس في نظرية الدولة الحديثة إلا ووجد له "مثال" في نظرية اللاهوت"[7]. .

لقد عرف الفكر النهضوي الحديث تطورا كبيرا في بناء لغة جديدة وحديثة حول قضايا الحرية والليبرالية والتمدن والتسامح والعدل مع كل من **الطهطاوي** (1801-1873) وخير **الدين التونسي** (1823-1889)، وهي لغة تختلف أتم الاختلاف عن لغة القرون الوسطى وأفق تفكيرها التاريخي والفكري. إنها "لغة التنظيمات" التي دافعت بقوة بارزة عن منجزات الفكر الغربي العلمية والاجتماعية والسياسية، على أساس أنها تنتمي إلى دائرة المتاح البشري والإنساني. بيد أن من آفات هذه الكتابة النهضوية الحديثة أنها كتابة انتقائية ومزدوجة. والعلة في ذلك دورانها حول ثنائيات: العلم والدين، والتأخر والتقدم، والهوية والمعاصرة، والذات والآخر. . بالرغم من أننا نأخذ بعين الاعتبار رؤيا العالم التي ينطلق منها زعماء النهضة والإصلاح بفعل السياق التاريخي العربي والعالمي السائد[8].

ولعل المنزع السلفي مع **جمال الدين الأفغاني** والإمام **محمد عبده** قد

---

(7) الشيخ (محمد)،مقال: "فصل المقال فيما بين الدين واللاهوت من اتصال عند كارل شميت"،ضمن كتاب: "الدين والسياسة من منظور فلسفي"، تحت إشراف الدكتور محمد المصباحي، منشورات عكاظ، الطبعة الأولى 2011،ص132.يقول الدكتور محمد الشيخ: "يمكن أن نلخص أطروحة كتاب" اللاهوت السياسي" (. . .)أن ثمة "تماثل بنيوي" غربي عجيب بين المفاهيم السياسية من جهة، والمفاهيم اللاهوتية، من جهة أخرى، إذ ليست مفاهيم هذين الحقلين من حقول النظر والفعل البشريين تقبل عقد المقارنة بما يفضي إلى تبين المشابهة، فحسب وإنما الأمر أعجب من هذا واغرب. فانظر المعن في هذه المفاهيم دل على أن بينهما "تناقلا" : بحيث أمكن الاستدلال على ان المفاهيم السياسية، . . . . بضرب من النقل للمفاهيم اللاهوتية."،ص 131 من المصدر المذكور أعلاه.

(8) يقول بلقزيز: "إن إعادة النظر في تلك المقاربة الناحية منحى المماهاة بين العقلانية والليبرالية (مع إسقاط الخطاب الإصلاحي الإسلامي) مهمة ضرورية لتحرير ميدان تاريخ الفكر من الانتقائية والاختزالية وتصويب النظر إليه على مقتضى الموضوعية والشمولية والنزاهة".كتاب: "العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين"، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2007، ص82.

نافح عن الشريعة والعقيدة باعتبارهما السبيل الأمثل لمجاوزة الانحطاط والتأخر التاريخي للأمة الإسلامية. لقد كان وعيهما وعيا حادا بالسياق التاريخي السائد من تفكك لوحدة المسلمين ودعوات التغريب الثقافي واللحاق بالغرب المتمدن.. فانظر كيف أن كل من **الأفغاني** والإمام كانا ينخرطان، بدون هوادة، في مناظرة الخصوم والجدل في قضايا الدين وتاريخ الاضطهاد في الإسلام وأن الوحي لا يستجيب لمقتضيات التطور التاريخي.. الخ من القضايا الفكرية والايديولوجية التي كانت ذات حساسية عالية لكل الطرفين المتناظرين!!. وأما المنزع الليبرالي فيقوده كل من **شبلي شميل ويعقوب صروف**، وفرح **انطون**، **ونقولا حداد**، **وسلامة موسى**، وفيما بعد **قاسم أمين** والشيخ **علي عبد الرازق** وطه **حسين** وغيرهم من الذين ينتسبون إلى دائرة العقلانية والتنوير[9]. وينتج عن هذا، أن الصراع بين جبهة المنزع السلفي والليبرالي هو صراع في رؤيا للعالم (weltanschauung)، صراع يحضر فيه البعد الديني في رؤية المسيحي والإسلامي لقضايا الفكر والسياسة والتاريخ.

من هنا، كان لكلام الدكتور **حسن حنفي** مسوغه في القول: "والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى وغالبيتهم من نصارى الشام، الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، ولا ينتسبون إلى الإسلام دينا أو

---

(9) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، كتاب: "حوار المشرق والمغرب، نحو اعادة بناء الفكر القومي العربي"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى/ 1990، ص35 و36.

إن العلمانية "شهدت "اكتمالها" المعرفي في أعمال فرح انطون وريث النزعة النقدية للفكر الديني التي أطلقها احمد فارس الشدياق قبله وذهب بها شبلي شميل إلى أبعد وفي بعض كتابات سلامة موسى ذات النفس المادي الحاد المستلهم من مادية القرن الثامن عشر المتباينة، ومن النزعة الداروينية الاجتماعية التي تأثر بها على نحو بالغ"، ص 125 كتاب: "العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين"، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2007.

"لا تناهض العلمانية الدين في شيء، بل تناهض كل قوى سياسية ترفض التعددية العقائدية والسياسية، أي القوى التي تريد فرض ايديولوجية وحيدة والتي لا يمكنها سوى إرساء دولة استبدادية. العلمانية في جوهرها تجعل من حق المواطنة امرأ ثابتا لا محيد عنه في المجتمع، إنسان حر متساو مع غيره في الحقوق والواجبات"، ص13 من كتاب: "الإسلام والعلمانية (من وجهة نظر يسارية)لمحمد المباركي، منشورات الاختلاف، الطبعة الاولى1999.

حضارة، وتربوا في المدارس الأجنبية وفي إرساليات التبشير. فكان الأسهل في دعوتهم الصادقة للتقدم والنهوض بالبلاد أخذ النمط الغربي الذي عرفوه ودعوا إليه ورأوه ماثلا في تقدم الغرب الفعلي"[10].

والشاهد على ذلك أخذهم بمبادئ النزعة الوضعية التي تنظر إلى الدين باعتباره حالة من حالات تطور الفكر الإنساني، وأن الدين طفولة بشرية على حد كلام "**اوغست كونت**". بالرغم من اعتقادنا أن الأمر تغير في ما بعد حينما انضم إلى خط العقلانية والعلمانية مناصرون أزهريون وغير أزهريين ينتمون إلى دائرة الملة الإسلامية كالشيخ **علي عبد الرازق** وقبله **قاسم أمين وطه حسين**. . .وغيرهم ممن بشروا بمدنية الدولة ووحتمية اللحاق بالركب الحضاري، لأنه، بكل بساطة، منطق التاريخ والعقل.

واللازم عن هذا، إن الجيل الأول من النهضويين : **الطهطاوي وخير الدين**، هو من "جيل التنظيمات" الذي أسهم في بناء الدولة الوطنية الحديثة تحت قيادة **محمد علي باشا** في مصر والباي في تونس. بمعنى أن هذين الرجلين كانا يتحدثان عن التقدم والمدنية والحرية كجزء من الخطاب الايديولوجي للسلطة الوطنية القائمة. في الوقت الذي كان الجيل الثاني،جيل فرح انطون يتطلع إلى بناء الدولة المدنية كنظام دستوري تمثيلي يحد من صلاحيات الحاكم.. عن طريق النخبة أو الانتلجنسيا المثقفة. كل ذلك كان "جزء من سياق القرن التاسع عشر الأوروبي، سياقه على مستوى الموجات الكبرى الأوروبية: الليبرالية والديمقراطية والقومية والاشتراكية، وسياقه أيضاً على مستوى تتابع الأفكار وتطورها، منذ أخذت فلسفة الأنوار صيغة تيارات، أفكار وأنماط من الأحزاب والعمل السياسي"[11].

---

(10) كوثراني (وجيه)،مقال: "فرح انطون ومحمد عبده، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في العقل العملي"، ضمن كتاب: "افكار النهضة بين الأمس واليوم. من الدعوة لها إلى البحث عنها "،منشورات منتدى المعارف، الطبعة الأولى/ 2011،ص174.

راجع أيضا مقال الباحث محمد أيت حّمو: "السجال حول العلمانية في الفكر العربي المعاصر"،ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر،العدد154-155.

(11) الجابري (محمد عابد)، : "التراث والحداثة. دراسات.. ومناقشات"، منشورات دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، 2006.ص16-15.

فلما كانت العلمانية في جوهرها الاشتكالي هي علاقة السياسي بالديني، فإن أمر الكتابة السياسية والفكرية العربية يشهد الكثير من الغموض والالتباس على مستوى مصادر الخطاب وكيفية تأويله لقضايا الدين والعقل والعلم.. بل قل إن الصعوبة اليوم ازدادت بشكل هائل حتى صار معه أهل الفكر والنظر والسياسة من العرب والمسلمين من بقي رهين الأطر المرجعية والتاريخية السائدة في القرن التاسع عشر في مسالة العلمانية. والحال إن العالم الذهني الحديث قد عرف تحولات مشهودة وتغييرات ملموسة في حقل القيم والأفكار والفلسفات. أو لم نر أن العقل اليوم، لم يعد هو مفهوم العقل عند الإمام **وفرح انطون**، بل صار عقولا ومراتب في المعقولية.. ؟!، وإن الحرية صارت حريات، والحداثة أضحت حداثات، وأنظمة الحكم وأشكال الدولة متنوعة، جمهورية وملكية دستورية... الخ. وينجم عن هذا، إن عالم القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قد عرف تغيرات جذرية في حقل السياسة والفكر والاجتماع والمعرفة يجدر بنا استحضارها في التفكير في العلمانية أو بالأحرى علاقة الدين بالسياسة في السياق العربي المعاصر.

أولا: دور الدين في الاجتماع السياسي العربي

تأسيس الهوية وبناء الذات

من الواضح أن موقف د. **الجابري** من قضايا الأمة: الشريعة والديمقراطية، الحرية والدولة والقومية والوحدة... الخ إنما تصدر عن رؤية فلسفية وقناعة معرفية مفادها أن العقل العربي يحتاج إلى النقد الإبيستيمولوجي. إذ أن إشكالية نقد العقل العربي هي إشكالية نقد التراث ومحاولة الانتظام النقدي في الثقافة العربية. وبعبارة أخرى، يتطلع د. **الجابري** إلى بناء قراءة حداثية للتراث. يقول الجابري في هذا المعرض أن الحداثة : "في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى المعاصرة"[12].

---

(12) الجابري (محمد عابد)، : "التراث والحداثة. دراسات.. ومناقشات"، منشورات دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، 2006.ص16-15.

بمعنى مواكبة التقدم الحاصل في الفكر العالمي.

وهكذا، فقراءة **الجابري** للتراث العربي الإسلامي قراءة لا تقطع مع الأصول الوجودية (الانطولوجية) والمقومات التاريخية للأمة التي أسهم الدين في تقويتها وترسيخها. لذلك من المجحف القول بإزاحة الدين أو الشريعة من أساسيات بناء رؤية حداثية للتراث!! كما لا ينبغي لهذه القراءة أن تتغرب في أحضان الأفكار والفلسفات، تقليدا واتباعا، من دون أي شرط أو قيد يحافظ على الخصوصية العربية وهويتها الحضارية. ويتولد عن هذا، أن قراءة التراث الفلسفي العربي لدى **الجابري** هي قراءة نقدية أو قل "التعامل النقدي مع جميع مظاهر حياتنا والتراث من أشدها حضورا ورسوخا. هو الموقف الحداثي الصحيح"[13]. .

لا مفر أن معركة التراث في مشروع الجابري هي معركة النهضة وسؤال النهضة، وذلك على اعتبار أن جميع الأمم والحضارات والشعوب لا تنهض إلا من منطلق مقوماتها الذاتية ومنجزاتها التاريخية والعاطفية والوجدانية عن طريق جدل الانفصال والاتصال في علاقتها بتراثها الفكري والثقافي. ويتحصل لنا من هذا أن **الجابري** يناهض كل من كانت أطروحته ترسم مسارها ومستقبلها على أساس الانفصال الجذري عن تراث الأمة وحضارتها والدعوة إلى التاريخانية أو الليبرالية المزيفة[14] التي تنطلق من سؤال مزيف في تعاطيها مع التراث فتنتج "جوابا مزيفا يثير بدوره مشكلة، أو مشاكل مزيفة، ذلك لأن كل سؤال يطرح إلا ويحمل معه مشروع جواب"[15].

---

(13) ينتقد الجابري أطروحات العروي بقوله : "وهكذا لا تخلو أطروحات التاريخاني العربي بدورها من التوفيق والتناقض إلا في الظاهر.."، ص53 من كتاب : "الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية"، الناشر: دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1985.

(14) الجابري (محمد عابد)، كتاب: "وجهة نظر..نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت/ الطبعة الاولى 1992، ص83.

(15) المصدر ذاته، ص83.

الجابري: "لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي، في أية فترة من فتراته، مؤسسة خاصة بالدين متميزة عن الدولة، فلم يكن الفقهاء يشكلون مؤسسة، بل كانوا أفرادا يجتهدون في الدين ويفتون فيما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل"، ص85 من المصدر ذاته.

فالتساؤل: هل الإسلام دين أو دولة؟ إنما يضع الفكر "أمام قسمة عقلية ثنائية محصورة مما يفرض أحد الأمرين؟ إما الإسلام دين لا دولة"، وأما "الإسلام دولة لا دين"، وأما الاحتمال الثالث أي "الإسلام دولة ولا دين" فهو احتمال غير وارد لأن الإسلام بالتعريف دين"[16]. وبهذا الاعتبار، فإن طرح العلمانية في الثقافة العربية لم يجد له مسوغات نظرية وأرضية صلبة في المرجعية التراثية. إذ أن "كل شيء في المجتمع الإسلامي هو الإسلام".

لقد كان حضور الدين والدولة في المرجعية النهضوية تحت اسم "العلمانية" إنما أول ما حدث كان في لبنان وربما في منتصف القرن الماضي وذلك من "أجل التعبير عن مطلب الاستقلالية عن الخلافة العثمانية أو على الأقل للمطالبة بالديمقراطية واحترام الأقليات"[17]. . . إنها مسألة الديمقراطية أو بالأحرى الحاجة إلى ممارسة العقلانية في السياسة. وبهذا، فانظر كيف أن مفهوم العلمانية في تصور الجابري لا يعبر عن حاجات بمضامين غير مطابقة مع تلك الحاجات العربية المطلوبة. إنه يفقد مشروعيته الفكرية والنظرية والوجدانية في الواقع العربي وتطلعاته وطموحاته المستقبلية. يقول **الجابري** في هذا السياق: "وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعارات الديمقراطية والعقلانية. فهما اللذان يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي: الديمقراطية، تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات والعقلانية تضفي الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية،

---

(16) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، كتاب: "حوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى/ 1990، ص39.

يقول محمد عابد الجابري: "ولا بد من ملاحظة أن هذا الشعار لم يرفع قط في بلدان المغرب العربي، ولا في بلدان الجزيرة"، ص111 و110 من كتاب: "وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، الناشر: منشورات المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992.

(17) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، كتاب: "حوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى/ 1990، ص39 و40.

راجع أيضا ص 111 من كتاب: "وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، الناشر: منشورات المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992.

وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج"[18].

وينتج عن هذا، أن العلمانية لا ترتبط في العقل العربي والتراث العربي بالسياق التاريخي والايديولوجي بعلة أنها منبت غربي، وفي ظل مؤسسة الكنيسة. وبالتالي، فالإسلام لا توجد فيه "كنيسة حتى تفصل عن الدولة"[19]. وهذا يعني أن الإسلام ليس دينا علمانيا كما ذهب إلى ذلك **حسن حنفي**، بل على العكس هو في جوهره: السياسة والدين. ومن ثمة، فمشكلة الوعي العربي في "أواخر السبعينيات من القرن العشرين، ليست مشكلة فصل الدين عن الدولة، فتلك إشكالية مصطنعة منقولة عن الغرب"، وإنما المشكلة أساسا هي مشكلة "الديمقراطية"[20] في العالم العربي والإسلامي.

من المؤكد أن **الجابري** قد نظر إلى مفهوم العلمانية نظرتين مختلفتين: نظرة تاريخية ونظرة ابيستيمولوجية. أما النظرة الأولى فقد استدعى الرجل من جرائها الحمولة التاريخية والاجتماعية للمفهوم لإبراز عدم مطابقة المفهوم

---

(18) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، كتاب: "حوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى/ 1990،ص44.

(19) الجابري (محمد عابد)،كتاب: "الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية"، الناشر: دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1985ص77.

"إن شكل الدولة في الإسلام ليس من الأمور التي شرع لها الإسلام. إنها من الأمور التي تركها لاجتهاد المسلمين يتصرفون فيها حسب ما تمليه المنفعة والمصلحة وحسب مقاييس كل عصر..."،ص44 من كتاب: "حوار المشرق والمغرب"، المصدر المذكور أعلاه.

(20) كوثراني (وجيه)،مقال: "فرح انطون ومحمد عبده، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في العقل العملي"، ضمن كتاب: "أفكار النهضة بين الأمس واليوم. من الدعوة لها إلى البحث عنها "،منشورات منتدى المعارف، الطبعة الأولى/ 2011،ص178.

- يعتبر وجيه كوثراني أن : "العلمانية بمفهومها المنفتح اللاعقائدي، أي اعتبارها نمط تفكير منفتحا، لا عقيدة مغلقة أو فكرا أحاديا، هي شرط الممارسة الديمقراطية وثقافتها. وبلا هذا التفكير لا مكان لحوار بين دين وسياسة، بل لا مكان لأي حوار"،ص178 و179.

- يتحدث محمد المصباحي عن علاقة الفلسفة والسياسة هو "نقطة انطلاق شتراوس في تحليله لأزمة الحداثة السياسية عبر تاريخ الفلسفة." ص92،راجع تفاصيل الدراسة المعنون بـ: "التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسة عند ليو شتراوس" ضمن كتاب: "الدين والسياسة من منظور فلسفي" منشورات عكاظ/ الطبعة الأولى2011.

لحاجات المجتمع العربي. وأما النظرة الثانية فهو دفاعه عن مبدأي العقلانية والديمقراطية كبديل للعلمانية. والحال إن الديمقراطية والعقلانية، في نظام المعرفة، ليسا إلا مقومين من مقومات مفهوم العلمانية.

ولعل هذا هو الباعث في قول **وجيه كوثراني** إن "ما يقترحه **الجابري** لجهة الاستغناء عن مصطلح العلمانية، بل حذفه من القاموس العربي، بسبب ما يعتقد **الجابري** من أن الدين والتاريخ الإسلاميين لم يشهد تيوقراطية ورجل دين وسيطا (وهذا افتراض للنقاش) ليس اقتراحا علميا ولا تاريخيا"[21]. وهو ما يدفعنا إلى القول بأن الجابري يغدو ويروح في معرض العلمانية بين الخصومة النظرية والخصومة اللفظية (الدلالية)!. ذلك لأن مرماه الحقيقي هو عملية بناء الفكر القومي العربي النابع من حاجة الأمة اليوم إلى الوحدة والديمقراطية والعقلانية والتنمية أكثر من الشعارات الأخرى التي لا تحترم وجدان العربي ومتطلباته.

وفي هذا المعرض أيضاً تمكن **فهمي جدعان** من خوض غمار التفكير في مسألة الدين والدولة في الفكر العربي الإسلامي. ومن ثمة، كانت مواقفه المعرفية والمنهجية إزاء مشكلة المجتمع والسلطان والدين إنما تنطلق من طبيعة رؤيته للتراث الإسلامي العربي. فمفهوم التراث عند **جدعان** يصدر عن مشكلة أساسية لطالما عانت وما زالت تعاني منها الثقافة العربية والإسلامية اليوم وهي النظرة القدسية للتراث والالتباس الحاصل بين التراث والمقدس. من هنا، كان لابد من رسم حدود للتراث، وذلك حتى لا نقع في مستنقع الخلط بين المقدس والتراث من حيث إنها مشكلة مصطنعة!، بل أكثر من ذلك، يكون في مكنتنا التفكير في رسالة الشيخ **علي عبد الرازق**: "الإسلام وأصول الحكم" من منطلق معرفي لا سياسوي وايديولوجي. إنها لحظة بالفعل، حرجة ورهيبة في إعادة قراءة النص الديني والبحث عن مبررات

---

(21) جدعان (فهمي)، : "الماضي في الحاضر. دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية"، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الاولى1997.راجع جدعان (فهمي)، : "نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية"، الناشر: دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1985،ص133.

نظرية وفكرية في الدعوة إلى نظام مدني. فانظر أيضاً كيف تصور**خالد محمد خالد** علاقة الدين بالدولة على غرار **الشيخ علي**. إذ اعتبر أن التوحيد بين الدين والسياسة يعرّض "حقيقة الدين نفسه للخطر"[22]. وهو أمر لا يدفع الباحث إلى التسرع بالقول، من دون تدليل وبرهان، إنه تفكير علماني وتنظير له.

إن التفكير في علاقة الديني بالسياسي إنما يستلزم إعادة قراءة الواقع العربي قراءة نقدية لأننا لم نجن إلا الويلات والأزمات والفتن "فلا دعوة **طه حسين** إلى الالتحاق بأهل الشمال لقيت آذانا صاغية ولا دعوة السلفيين إلى إحياء التراث وتحكم الشريعة وإعادة دولة الخلافة أو دولة الإسلام لقيت نجاحا ولا العمل من أجل بناء دولة عربية موحدة أثمر أو أفضى إلى نتيجة، ولا الفقر ولا الأمراض ولا الجهل (. . .) وها نحن اليوم نجابه أزمة الآفاق المسدودة ونعيشها بكل عمقها وبكامل معلقاتها"[23]. من ثمة، يتطلع **فهمي جدعان** إلى بناء إستراتيجية فعالة ومشخصة بناء على أن الحداثة حداثات وأن ما بعد الحداثة لا تخرج عن دائرة الحداثة، وأن قدرة الإسلام يكمن في التمثل والاستيعاب والتجاوز أو التكيف "في حدود الاستقلال والخصوصية والتفرد"[24]. إذ لا يمكن فصل الدين عن المجتمع فصلا جذريا وتعسفيا، في الوقت الذي نجد فيه "**هيغل**" يقول: "يلزمنا أن نعترف بأن الأديان ما كان من شأنها أن تعدم الروح أبدا".

إن الإسلام في فكر **فهمي جدعان** هو دين ودولة، بل قل انه يمثل "الحداثة الفرقانية أو القرآنية" التي تدل على لحظة الانتقال من الجاهلية إلى الدعوة المحمدية وينجلي أيضاً في منجزات المسلمين والفلاسفة والعلماء.

---

(22) المرجع نفسه، ص133.

يقول جدعان: "ويعترف خالد محمد خالد بأن الرسول قد فاوض وعقد المعاهدات ومارس كثيرا من مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام، لكنه لم يفعل ذلك إلا لضرورات اجتماعية قاهرة" ص133.

(23) جدعان (فهمي)، : "الطريق إلى المستقبل. أفكار-قوى للأزمنة العربية المنظورة"، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1996، ص22 و21.

(24) المصدر ذاته، ص580.

لتبدأ دورة أخرى مع **الطهطاوي** و**خير الدين التونسي** و**الأفغاني** والإمام **محمد عبده**.. وغيرهم من الذين أسهموا في بناء مشروع النهضة والتجديد. في مجابهة الذين لم يأبهوا بالتراث ولحظاته المشرقة، بقدر ما عملوا على إبعاد الدين، على الأقل، من حلبة السياسة وصراع الإرادات والمصالح الأرضية. لذلك السبب وغيره تمكن **فهمي جدعان** من إعادة النظر في نظم الإسلاميين ونظم الليبراليين والعلمانيين كخطوة أولية لممارسة النقد الحقيقي والسليم لطبيعة علاقة الدين بالسياسة.

لعل من آفات هذه النظم، المومأ إليها أعلاه، أنها جمعيها تدعو بدون تردد إلى "الخلاص النهائي". ومفاد هذا أن الإسلاميين ينشدون الخلاص في الدين كحل قاطع لكل أزمات الأمة والمجتمع والدولة، في الوقت الذي يتطلع فيه العلمانيون إلى إبعاد الدين واللاهوت عن الشأن العام من حيث إنه خلاص لا رجعة فيه!. غير أن الليبرالي ينافح عن الحرية باعتبارها الحل والخلاص السحري لكل معضلاتنا ومشكلاتنا الحالية.

واللازم عن هذا، أن هذه النظم الفكرية والسياسية هي نظم تؤمن في جوفها بأحادية الرؤية مما يجعلها موسومة بالإقصائية، بحيث "تصطدم بالمبادئ الأصيلة للفلسفات التي تقوم عليها (. . .) إن هذه المبادئ جميعها تدعو إلى" التعدد لا إلى الأحادية "[25]. بعبارة أدق، نقول إن الإسلام يدعو إلى التعدد والاختلاف، والعلمانية تدعو إلى استقلال العقل الإنساني وتعدد العقول لا العقل الواحد، والليبرالية تدعو إلى فلسفة في التعدد لا في الوحدة. وبالتالي، فالإسلام هو إسلام المقاصد لا تطبيق الشريعة، والعلمانية هي العلمانية الحيادية المنفتحة المتوافقة مع نظام سياسي حر يعتمد على الديمقراطية كما هي تكنولوجيا للسياسة[26]. والليبرالية ليبراليات تتأسس على الحرية الايجابية. وبالتالي، فعلاقة الدين

---

(25) جدعان (فهمي)، : "الطريق إلى المستقبل. أفكار-قوى للأزمنة العربية المنظورة"، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1996، ص46.

(26) المصدر ذاته، ص198.

- يعتبر جدعان أن العلمانية الفرنسية هي أشد "أشكال العلمانية تصلبا، ولذا يرى بعضهم أن العلمانية الفرنسية غير قابلة للتصدير"، ص132. =

بالسياسة إنما تقتضي النقد الفكري والمعرفي لدعوى الفصل وأطروحات الوصل. باعتبار أنهما يسيئان معا للدين والسياسة؟!!

أو لم تر كيف انتفض **عبد الإله بلقزيز**ابتغاء النظر في تكوين المجال السياسي الإسلامي، يعني علاقة السياسة بالنبوة . تلك العلاقة التي كانت محكومة بشروط اجتماعية وثقافية قلما يتم استحضارها في الكتابة والتأليف.

من المفيد القول إن التفكيرفي علاقة السياسي بالديني في الكتابة العربية من المشكلات الحقيقية التي لها تداعيات خطيرة على الفكر والمجتمع. فلما كان مبدأ الفصل بينهما (السياسة والعقيدة) من مبادئ الحداثة السياسية الأوروبية . فهل يكون ذلك مبررا نظريا وفكريا لسحبه على التراث العربي الإسلامي؟!

بهذا يرى الكاتب **عبد الإله بلقزيز** ضرورة إعادة قراءة التجربة العربية الإسلامية المتمثلة في التجربة النبوية أمام هذه المآزق الفكرية والمفارقات التاريخية المتجلية في ذات عربية مفعمة بالوجدان والمخيال الاجتماعي وما بين ذات غربية رسمت حدود العقل ومعماريته. يقول بلقزيز في مصادرة واضحة: "من أسباب اشتغالي بهذا الموضوع (. . .) انبهاري الشديد بعظمة ذلك المشروع السياسي الذي قاده رسول الإسلام منذ البعثة، وعظمة قائده الذي حول القبائل إلى أمة تصنع التاريخ (. . .) ثم اشتغالي الحاد بهذه العلاقة المتجددة، وفي وعي العرب والمسلمين-بين الديني والسياسي والتي زاد أوارها اليوم"[27].

لقد عمل **بلقزيز** على دراسة الأصول التأسيسية لعلاقة العقيدة بالسياسة في الإسلام. وهو أمر يحتاج، في البدء، إلى مراجعة شاملة لمصادر وقراءات حول السيرة النبوية، عربية أو غير عربية. فكانت قيمة الغربيين

= "بينما الفصل متبادل، فإن الحياد يتعلق تعلقا مباشرا بالدولة ويخصها ولا يؤثر على الدين إلا من جهة التاريخ. الدولة هنا محايدة بإزاء الدين، لكن الدين يتمتع بالحرية في المجتمع"، ص141.

(27) بلقزيز (عبد الإله)، كتاب: "من النهضة إلى الحداثة"، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الجزء الثاني (العرب والحداثة)، الطبعة الاولى 2009، ص9.

تكمن في مناهج دراساته ملل سيرة: سواء من حقق منهم مصادرالسيرة، أو من تنالها من منظور تاريخي أو لاهوتي مقارن. فضلا عن ذلك، أن جل الكتابات العربية المعاصرة المعنية بالسيرة النبوية لم تستثمر مناهج البحث المعاصر (تحليلال خطاب، علم الاجتماع السياسي. . .). فهذه الاعتبارات وغيرها هي منطلق البداية لدى **بلقزيز** في التأسيس النقدي للسياسة والنبوة ودورهما في بناء الدولة في الفكر العربي والإسلامي.

وهذا ما يجعل دعوى **علي عبد الرازق** تحت سهام نقد بلقزيز ما دام أمر الدينو-السياسة من الأمور العويصة والخطيرة في الاجتماع السياسي العربي؛ إذ بالغ الشيخ الأزهري **عبدالرازق** في "المباعدة بين السياسة والدين في تاريخ الإسلام، وربما بالغ في تلك المباعدة أكثر حين حديثه في تجربة دولة المدينة، فلم ير في النبي سوى صاحب الرسالة الذي لا يملك سلطانا سياسيا على الناس، لكنه فتح الباب أمام الاعتقاد بأن خطاب الحداثة السياسية لم يبق شأنا خاصا بالليبراليين و "المتغربين" بل تقاسمه معهم مشايخ ورجال الدين، وبهذا المعنى يمثل **علي عبد الرازق** استمرارا تاريخيا لتيار تنويري من الأزهريين بدأ مع **رفاعة الطهطاوي** واستمر مع **محمد عبده**وصولا إليه"[28].

وهكذا، فالجدل الصاخب اليوم بين العلمانيين والإسلاميين إنما منبته هو سوء الفهم لمسارالدين وعلاقته بالسياسي أو الدنيوي في فكرنا. يقول **عبد الإله بلقزيز**: "يتحدث الأولون عن العلمانية وعن وجوب إقرار نظامها وكأننا نقيس في كنف الدولة الدينية على مثال دولة الكنيسة التي أوجبت قيام نقيضها في أوروبا النهضة! ويتحدث الآخرون عن وجوب إخضاع الدولة للدين وإقامتها على أركان الشريعة وكأننا أمام دولة علمانية حقيقية على مثال الدولة الحديثة في أوروبا!"[29]. ومن ثمة، فالماضي يمتد في الحاضر بثقله

---

(28) بلقزيز (عبد الإله)، كتاب: "من النهضة إلى الحداثة"، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الجزء الثاني (العرب والحداثة)، الطبعة الاولى 2009.، ص10.

(29) بلقزيز (عبد الإله)، كتاب: "من النهضة إلى الحداثة"، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الجزء الثاني (العرب والحداثة)، الطبعة الاولى 2009.، ص12

الانطولوجي والمعرفي والإيديولوجي، حتى أن التفكير في أن الإسلام دولة بدون دين لم يعد له مشروعية فكرية أو مذهبية .

ومن البين لنا أن نشوء الحكم في الإسلام من أغراضه وأهدافه الكبرى هو الحفاظ على الجماعة والأمة، عبر تعقل الواقع الاجتماعي وتطوراته من خلال الاجتهاد والشورى في سياق غياب التشريع القرآني في نظرية الدولة والحكم. غير أن "الجانب الاجتماعي فيه لايقل قيمة عن الجانب العقدي التأسيسي، وخاصة على صعيد تكوين الجماعة والأمة، وتزويدها بالشعور أو بالوعي بماهيتها (. . .) المقصود به الجانب المتعلق بنمو وتماسك شخصية الجماعة الإسلامية على قاعدة وعيها بنفسها كجماعة دينية أولا، ثم كجماعة اجتماعية ثانيا، أي على قاعدة إدراكها للرابطة الداخلية الذاتية وللتضامن الجمع يبين مكوناتها، اللذين يؤسسان لديها الشعور بهويتها كجماعة وكأمة"[30].

لهذا كان تأسيس الجماعة الإسلامية مشروعا سياسيا واعيا من أجل حماية الرسالة النبوية وترسيخ معالمها ومبادئها الروحية، بالرغم من مواجهتها لمشكلات عقدية ومذهبية وإيديولوجية هائلة من حيث الاشتكال والاستفهام: كمرتكب الكبيرة والإيمان والكفر. . . الخ، في غياب إجابات حاسمة وقاطعة في النص الديني. وينتج عن هذا، أن الاجتهاد أضحى هو الحراك السياسي في بناء الدولة والحفاظ على مبادئها وأصولها. يقول بلقزيز: "هكذا اقتضت متغيرات الاجتماع السياسي الإسلامي، بعد حقبة النبوة، مقاربة أخرى للمسالة السياسية، كان الاجتهاد فيها مع وجود النص -آيتي الشورى- الأداة التي بها حل إعضال الخلافة"[31] زيادة إلى تأخر بناء النظرية السياسية السنية في الفكر العربي الاسلامي بعلة غياب قواعد تشريع العقل العربي كما يقول الجابري.

---

(30) بلقزيز (عبد الإله)، كتاب: "العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين"، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2007، ص58.

(31) المصدر ذاته، ص81.

وعلى هذا، فإن بناء المجال السياسي في الإسلام يستند إلى ديناميات دينية وسياسية واقتصادية وهو الأمر الذي ينفي -بالمرة- دعوة الفصل بين الديني والسياسي في السياق العربي الإسلامي. ومن المؤكدأن هذه الحقيقة -الترابط بين الديني والسياسي- هي التي تغيب في الجدل الأيديولوجي الراهن بين دعاة العلمنة ودعاة الوصل (الإسلاميون).

والعلة أن هذا الجدل "جدل سياسي، في المقام الأول، حتى وإن تذرع بمقدمات ومفردات فكرية أو خاض في أمره مثقفون"[32]. إذ إن التفكير في بناء المجال السياسي العربي لا يقتضي التفكير فيه بمنطق الأيديولوجيا (دعاة الفصل ودعاة الوصل)، بل يلزم من ذلك التقريب المعرفي للتجربة التاريخية العربية في شؤون الخلافة والحكم. ثم النقد البناء لمجريات الحاضر العربي، والطلب المزايد عن توظيف الديني في الصراع الاجتماعي والسياسي.

لعل التيارات الإسلامية اليوم، لا ينبغي لهاأن تكون إلا على نفس المصيرالذي وصلت إليه التيارات العلمانية يقول**بلقزيز** في هذا السياق: "الخلاصة السياسية الأولى هي أن ما عاشته التيارات العلمانية العربية من إخفاق إيديولوجي-تمثل في العجز عن تحويل الطوبى إلى واقع-سوف تعيشه التيارات الإسلامية حال ما تدخل تجربة السلطة، بحسبان السلطة السياسية هي الدرجة التي تخترق فيها كل الإيديولوجيات والمطلقات ومشاهد الجنة المثالية"[33].

---

(32) بلقزيز (عبد الإله)، كتاب: "العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين"، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2007، ص82.

(33) بلقزيز (عبد الإله)، كتاب: "تكوين السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة"، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص75.

- يقول بلقزيز عن الدولة ما بعد النبي: "كان التلازم واضحا في بدء أمره بحيث لا يحتاج إلى برهان. كان ثمة نبي مبعوث إلى جماعة يعلمها الكتاب والحكمة (. . .) أما وقد رحل نبي الإسلام وقائد دولة المسلمين في المدينة والأمصار المفتوحة، فقد فتحت على المسلمين أبواب التساؤل عن نصاب الدولة والسياسية في اجتماعهم الديني بعد أن رحل رسولهم عن عالمهم"، ص23. =

والمتأتى من ذلك، أن بناء المجال السياسي العربي في الفكر العربي المعاصر يجب أن يتأسس تأسيسا نقديا على النظر في تراثنا السياسي والسلطاني (الآداب السلطانية)- وهذا مايعمل على انجازه **عبد الاله بلقزيز**لبيان التناقض والحراك السياسي بين الأمة والجماعة -نظرا نقديا وتاريخيا لأجل ترتيب قضايا الفكر العربي وأسئلته المتواصلة، ترتيبا يتأسس على المعقولية التاريخية والطرح المعرفي الرصين.

لعل التفكير في قضايا الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر إنما يحتاج إلى نقد وتقويم للأطروحات الفكرية العربية السائدة اليوم. ولعل هذا الأمر هو ما قام به **رضوان السيد** مستثمرا المناهج الاجتماعية والأنثروبولوجية والفكرية. وقد اعتبر أن "أولى هذه المشكلات: تلك النزعة التبسيطية التصنيفية التي تعتبر أن الأمور الفكرية والثقافية، حتى في مجال واسع تاريخيا وواسع من حيث المجال الجغرافي"[34]، في رأي السيد، لم تجد لها مجالات للتطبيق والانجاز.

كما امتد النقد المنهجي والنظري **لرضوان السيد** إلى اعتبار قناعة كل من **الجابري وحسن حنفي** أن بنية الفكر العربي بنية سلطوية في سياق علاقة الديني بالسياسي في الإسلام. هي مسألة تحتاج إلى الدقة المعرفية والتاريخية. وهو الأمر الذي ينسحب على بعض تصورات **فهمي جدعان** في قضية تطورأهل السنة والجماعة في الفكر الإسلامي العربي القديم. يقول **رضوان السيد** في هذاالمعرض" وأرى في قوله إن أهل السنة والجماعة ظهروا في منتصف القرن الرابع الهجري قول غيرصحيح، على الإطلاق.

= - يؤكد عبد الاله بلقزيز عن التمايز بين السياسي والديني: "يتأتى من السياق السابق استنتاج جوهري في مجال الصلة بين السياسة والدين، في الإسلام الأصول، كما في التجربة التاريخية للسياسة والدولة في العصر الإسلامي الوسيط، هو: أن المجال السياسي الإسلامي تتشكل مستقلا عن المجال الديني، بسبب غياب تشريع قراني له، وكان ثمرة اجتهاد بشري يتراتب في سلم القيمة تنازلياً من النبي (ﷺ) إلى الخلفاء الراشدين، إلى خلفاء السلالات إلى الفقهاء وكتاب الآداب السلطانية" ص99 و98.

(34) العميم (علي)، كتاب" العلمانية والممانعة الإسلامية. محاورات في النهضة والحداثة"، الناشر: دار الساقي، الطبعة الثانية 2002، ص166.

فأهل الحديث تطوروا إلى أهل السنة. وهذا حدث في وقت مبكر تقريبا في حوالي النصف الثاني من القرن الثاني الهجري بدليل أن الشافعي في الرسالة، وفي رسائله الأخرى يسميهم أهل السنة، ويحدث على السنة مصدرا من مصادر التشريع (. . .)أما أهل السنة والجماعة، فلا شك أنهم ظهروا في إبان خلافة المأمون، بدليل أن المأمون يهاجمهم في رسالة له من طرسوس"[35].

كما لا يتردد الكاتب أيضاً في انتقاد مشروع قراءة **طيب تيزيني** في أن الحديث عن "النزعة السلفية" في تفسير التراث (. . .) مثلا لا يستخدم في التدليل عليه غير أمثلة قليلة جدالا تنهض دليلا على ظاهرة تستحق الدرس مع أنه كان في وسع المؤلف ما دام مهتما بالأمر إلى هذا الحد أن يجد أمثلة كثيرة بالدراسة"[36]. فضلا عن ذلك تخصيص **رضوان السيد** لجملة من الانتقادات لطريقة دراسة القرآن من قبل **محمد أركون ونصر حامد أبو زيد** وغيرهما.

وهكذا، فإن هذه الرؤية النقدية والمنهجية ترنو أيضاً إلى نقد الظواهر السياسية الراهنة التي لا تختلف ما بين اليسار الماركسي أو الاشتراكي وغريمه التيار الإسلامي الصحوي اللذين سقطا في مطب الحتمية". فالفكر التقدمي مثلا، يقول بحتمية الحل الاشتراكي، في أتي الفكر الإسلامي المعاصر، فيقول بحتمية الحل الإسلامي"[37]. ومن ثم فإذا كان الحل الاشتراكي يتعامل مع التاريخ وتحولاته بشكل مثالي، فإن الحل الإسلامي "لم يقدم فكرا بنائيا، يصلح لأن يكون مطروحا في الساحة الفكرية والسياسية. بل على العكس قدم فكرا هدميا، كان حربا على الثقافة وعلى السياسة السائدة"[38].

---

(35) العميم (علي)، كتاب" العلمانية والممانعة الإسلامية. محاورات في النهضة والحداثة"، الناشر: دار الساقي، الطبعة الثانية 2002، ص168.

(36) السيد (رضوان)، طيب تيزيني بين جاذبية المنهج ومزالق التطبيق"، ضمن كتاب" الماركسية والتراث الإسلامي. مناقشة لأعمال حسن مروة والطيب تيزيني"، الناشر: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1980، ص157.

(37) العميم (علي)، كتاب" العلمانية والممانعة الإسلامية. محاورات في النهضة والحداثة"، الناشر: دار الساقي، الطبعة الثانية 2002، ص162.

(38) المصدر ذاته، ص161.

لقد اختار **رضوان السيد** رؤيته الفلسفية والنقدية بناء على أساس أن التغيير لا يتم في الوعي بل في الواقع السياسي والاجتماعي والفردي، لذلك، اعتبر أن طبيعة الأزمة في العقل العربي هي "أزمة داخل الوعي". ومن ثمة، كان "المخرج منها تغيير في الواقع نتيجة العودة لمعالجة المشكلات الصحيحة مع العالم، وبطريقة الحوار والمشاركة الفاعلة والمقتدرة"[39] . وينجلي من هذا اهتمام الكاتب بالأسس العميقة لنشأة وميلاد المفاهيم والتصورات في السياق العربي والإسلامي القديم والحديث. ويعني هذاالبحث عن "المفاهيم المفاتيح" في الفكر وتمظهراتها على هيئة أفكار وإيديولوجيات أو اتجاهات فكرية ومدارس سياسية. كل ذلك من شأنه أن يغير الوضع السياسي والثقافي في الحاضر، بل من أجل الوصول في المدى الطويل إلى تغيير في رؤية للعالم لدينا، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى تأثيرات غير مباشرة في السياسة والاقتصاد والاجتماع"[40]. وبهذا تكون المشاركة العربية والإسلامية في العالم الحديث مشاركة فاعلة وقوية. بل تسهم في ترسيخ مبادئ السلم والاستقرار.

لقد اعتبر **رضوان السيد** مواجهة الإمام **عبده لفرح انطون** من خلال **إشكالية التقدم**، هي مواجهة لم يتم حسمها بالمرة. إذ إن الأمر يعود إلى "أن الصور التاريخية والنصوص والوقائع التي يخضع كل منه القوانين ومناهج بحث لا يتطابق. فالصورة التي كانت سائدة يومها عن العصور الأوروبية التي كانت الكنيسة مسيطرة فيها، لا تتفق في وجه الصورة المشرقية للعصور الوسطى الإسلامية. لكن من ناحية ثانية، فإن الحاضر الأوروبي المتقدم والفاصل للدين عن الدولة شاهد لا يمكن دفعه بالاستشهاد بنصوص إسلامية في الحرية والتقدم"[41]. ويتولد عن هذا، أن هذه المواجهة الفكرية والإيديولوجية قد بدأت في السجال حول التقدم وسبله وآلياته لينتهي إلى

---

(39) المصدرذاته، ص44 و43.

(40) السيد (رضوان) كتاب " الصراع على الإسلام. الأصولية والإصلاح والسياسات الدولة" ، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص247.

(41) السيد (رضوان)، دراسة" مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر" ، مجلة التسامح، السنة الثانية-صيف 1426هجرية-2005 م، ص13.

السجال في **قضاياالدين ودوره في المجتمع وعلاقته بالسلطة والدولة**. وهي إشكالية ما زالت أكثر حدة في مجريات الواقع العربي المشهود.

غني عن البيان أن مكونات "رؤياالعالم" في الفكر النهضوي العربي الحديث إنما تختلف من صورة تاريخية إلى أخرى. إذ أن التفكير في مسألة الدين والسياسة ظلت تطرح اليوم إشكاليات جديدة مع الإسلاميين والقوميين المعاصرين والعلمانيين. فالأمر يشهد على وجود **أزمة مشروعية في السلطة السياسية** . لهذا دأب الإسلاميون اليوم للوصول إلى الدولة من أجل حماية الإسلام وتطبيق الشريعة. يقول **رضوان السيد**: "وقد خضت طوال الثمانينات نقاشات مع الإسلاميين من التيار الرئيسي (الصحوي) حول أساس المشروعية، ومناط المرجعية العليا، وباستثناء **محمد سليم العوا**، يقول هؤلاء جميعا حتى اليوم بمرجعية الشريعة في الشأن السياسي أيضاً"[42].

ويتحصل مما تقدم، أن وضع الذات الجمعية في نطاق تقسيمات العالم الواقعية والمركبة تحتم قولة "الصورة الكونية" كتعبير عن رؤيا العالم. معنى هذا أن مقولات الوعي النهضوي العربي الحديث، **مع الطهطاوي وخير الدين التونسي والإمام عبده وفرح انطون والكواكبي**.. الخ، إنما ظلت تتردد بين التقدم والعقل والعلم والحرية.. في الوقت الذي عرفت فيه النزعة الإحيائية الإسلامية تداولا مهولا وهائلا لمفاهيم : الحاكمية الإلهية وتطبيق الشريعة .

وهكذا فإن "البنية الأساسية لوعي العقائديات والحتميات ولدى سائر التيارات الفكرية والسياسية العربية والإسلامية، كانت واحدة. وظلت كذلك حتى مطالع التسعينات من القرن العشرين. أما الصراعات بينها فهي صراعات

- قارن عن ذلك" رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر: الحتميات المؤتلفة والإمكانيات الأخرى"، ضمن كتاب" الصراع على الإسلام. الأصولية والإصلاح والسياسات الدولة"، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2005.

(42) السيد (رضوان)، دراسة" مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر"، مجلة التسامح، السنة الثانية-صيف 1426هجرية-2005 م، ص257

على ساحة السلطة أ والسلطات، وعلى مواقع في دولهم ومجتمعاتهم وليس نتيجة الاختلاف في رؤية العالم"[43].

ولا يخفى على ذي بصيرة أن الأمر امتد في رأي **طه عبد الرحمن** الى معضلة المعضلات حينما اختار الإنسان "أن يتعبّد لذاته بدل التعبّد لربه" مما يستلزم، والحالة هاته، التفكير في شروط نقل الإنسان من "ضيق التعبّد للخلق إلى سعة التعبّد للحق". من هنا، طالعنا المفكر المغربي **طه عبد الرحمن** بكتاب بعنوان: "روح الدّين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية"(2012).

غني عن البيان أن رؤية **طه عبد الرحمن** في مسألة الدين والسياسة من أهم الرؤى والمطارحات التي تحمل الجدة المنهجية والقوة النظرية في الدفاع عن فرضيات فلسفية من قبيل ازدواجية الوجود الإنساني، وتعلق الإنسان بعالم المرئي والغيبي، وتجسيد عالم الغائب في عالم الشاهد.. وتأتي هذه القناعة الدينية والفكرية على أساس إبطال دعاوى الخصم بقولهم إن الوجود الإنساني وجود محصور في عالم واحد. فضلا عن نقد صورة دمج السياسة في الدين،وصورة دمج الدين في السياسة. كل ذلك من شأنه أن يفضي إلى سعة "الائتمانية" التي تحدث عنها **طه عبد الرحمن**، والتي تجعل الوجود الإنساني يتأسس على ركنين هما: الإيداع الدعائي ويوجب حفظ حقوق المودع الإلهي والثاني "الاتصال الإلهي" ويوجب حفظ الصلة بالمودع الإلهي[44]. وبهذا الاعتبار يضع **طه عبد الرحمن** نهاية للتسييد العلماني الذي يأخذ بالسياسة وينسى الدين[45].

---

(43) السيد (رضوان) دراسة "مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر"، مجلة التسامح، فصلية-فكرية-إسلامية، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية السنة الثانية-صيف 1426هجرية-2005م، ص21 و20

(44) عبد الرحمن (طه)، كتاب: "روح الدّين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية"، المركز الثقافي العربي/بيروت، الطبعة الأولى 2012، ص19.

(45) المصدر ذاته، ص23.

*ولا يخفى أن النسيان الأكبر الذي أصاب هذا العالم والذي أرّخ لحداثته نسيان مزدوج جعل الإنسان الأفقي لا يقدر خالقه حق قدره، إذ ينسى كيف كان "التدبير" و"العبادة" يأتلفان في حياة الإنسان إئتلافا حيا، حتى إذا دبّر، كان عابدا، وإذا عبد، كان مدبّرا"، ص15.

وهكذا فقد اختار **عبد الرحمن** مقاربة علاقة الديني بالسياسي من منظور روحي على خلاف أهل الفكر والنظر الذين لطالما توسلوا بالمناهج الاجتماعية واللسانية والتاريخية لمقاربة الظاهرة الدينية وعلاقتها بالسلطة الزمنية. يقول طه في هذا السياق: "إنما قصدنا أن تكون مقاربة روحية أو قل مقاربة ذكرية غير نسيانية أو عمودية غير أفقية، ذلك أن الروح، حسب اعتقادنا، لا تنسى ولا تقعد وإنما تذكر وتعرج."[46]. .

ولعل قارئ كتاب **طه عبد الرحمن** إنما يحس بقدرة الرجل على تجديد النظر في المفهوم وإطالة التأمل في العبارة. وقد كان مدخل مدركات الإنسان مطية لتدارك مغالطات أهل عصرنا في مقاربتهم لإشكالية الوجود الإنساني. " إن الإنسان يقدر أيضاً على أن يتعدى مشهوداته من العالم المرئي بدون قصد فضلا عن الرؤية متوهما مالا يراه فقد تستقر في أغوار نفسه قوى وأحوال خفية تعمل عملها في فك ارتباطه بالعالم المرئي"[47]. بل أكثر من ذلك، إن حقيقة "الإنسان هي أنه كائن ذو طبيعة متعدية لا قاصرة. إذ يحيا حياة موسعة أشبه بحياتين متلازمين-أو قل متزاوجين"[48].

وينتج عن هذا، إن السياسي مهما بلغ توظيفه للعقل والعقلانية فهو لا يستطيع الانفلات من تسخير قواه الداخلية "مبشرا مواطنيه بمستقبل أزهر وعالم أفضل، كل ذلك يجعله يحيا في أكثر من عالم واحد"[49]. والديّاني أو الفاعل الديني هو أيضاً مهما بلغ من تعبده للّه بالطاعات والعبادات فهو لا يتوانى عن استخدام جوارحه الخارجية الظاهرة "في أداء مختلف الشعارات والعبادات والمناسك، قاصدا إلى أن يكون لهذه الطاعات آثار تورّثه في هذا العالم المرئي نفسه سلوكا أصلح وتجعله يحيا حياة اسعد"[50].

---

(46) المصدر ذاته، ص17.

(47) عبد الرحمن (طه)، كتاب: "روح الدّين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية"، المركز الثقافي العربي/بيروت، الطبعة الأولى 2012، ص34.

(48) المصدر ذاته، ص43.

(49) المصدر ذاته، ص43.

(50) عبد الرحمن (طه)، كتاب: "روح الدّين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية"، المركز الثقافي العربي/بيروت، الطبعة الأولى 2012، ص.43

ويترتب على هاتين الوظيفتين "للدين والسياسة -أي "التشهيد" و"التغيب"-نتيجة غاية في الأهمية، وهي أن الدين والسياسة لا يشكلان كما ترسخ في الأذهان، مجالين مستقلين من مجالات الحياة الإنسانية المعلومة، إنما هما، على الأصح، طريقتان متقابلان للفاعلية الإنسانية يتوصل بهما إلى تحقيق أغراض كل واحد من مجالات الحياة تحقيقا بأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين العالمين: المرئي والغيبي،أحدهما طريق تعبّدي والآخر طريق تسيّيدي"[51].

وبهذا، فإن مطمح **طه عبد الرحمن** هو الأخذ "بالتدبير التعبّدي الذي مبناه على الشهود، والحال أن التدبير التعبدي لا فصل فيه ولا وصل، لأنه متقدم عليهما تقدم الغيبي على المرئي"[52]. وبالتالي، فإن التدبير الديني هو تدبير يرنو إلى استنزال العالم الغيبي في العالم المرئي، والتدبير السياسي هو تدبير تسييدي يستصعد العالم المرئي إلى العالم الغيبي ممارسا التغييب[53].

وعلى الجملة، فإن موقف كل من **محمد عابد الجابري** و**فهمي جدعان** و**عبد إله بلقزيز** و**رضوان السيد**و**طه عبد الرحمن** من مسألة العلمانية أو علاقة الدين بالسياسية إنما هو موقف يتم استحضار فيه الدين كمكون أساس في الثقافة العربية الإسلامية، بل قل كعنصر حاسم في بناء أنظمة الفكر ومنتوج الحقيقة وبناء المقولات وإنشاء التصورات والنماذج. إذ دافع هؤلاء عن قناعة فكرية ونظرية مفادها أن العلمانية ليست حقيقة جاهزة أو مذهبا ايديولوجيا أو وصفة تاريخية إنما هي مشروع لا يكتمل. . .لا ينبغي أن تتحول العلمانية إلى سلطة كهنوتية حديثة تقوم بتحديد وضبط كل شيء، بما في ذلك الفكر نفسه.

---

(51) المصدر ذاته، ص47.

(52) المصدر ذاته، ص322.

(53) عبد الرحمن (طه)، كتاب: "روح الدّين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية"، المركز الثقافي العربي/ بيروت، الطبعة الأولى 2012، ص323.

ثانيا: دفاعا عن العلمانية العربية في أنظمة الفكر وتشريح المعنى

لقد أفرد **كمال عبد اللطيف** مؤلفات ودراسات مهمة في مسألة علاقة الدين بالسياسة نقدا وتنظيرا. وذلك من أجل استيعاب مفهوم العلمانية في عمقه الفلسفي وحدوده السياسي والإيديولوجي حتى يتجاوز دائرة الجدل السياسي العربي حول طبيعة المفهوم وحمولته الثقافية والمجتمعية.

لهذا، سارع الرجل إلى إثارة مستوى آخر من مستويات النقاش الفكري من حيث إن العلمانية هي الوجه الأخر للعقلانية النقدية والديمقراطية التي كثيرا ما يتم الأخذ بها من دون حرج أو تردد. في الوقت الذي تعتبر هي ثابتا من ثوابت التفكير في العلمانية. يقول **كمال**: "ضرورة استيعاب جذر العلمانية لا منطوقها، وجذرها الفلسفي الأول هو العقلانية النقدية والشعارات الكبرى التي تماثلها هي شعارات الحرية والديمقراطية، وبناء عليه فإن الدفاع عن العقلانية والديمقراطية هو السبيل الأمثل لتملك روح العلمانية"[54]. فضلا عن هذا، أن العلمانية لا تنفصل البتة عن مفاهيم فلسفية وسياسية أخرى: كالملكية والتسامح والمواطن والتعاقد والفرد والتقدم.. وقد "تكاملت هذه المفاهيم في دائرة التاريخ الأوروبي"[55].

من هنا، كان **فرح انطون وشبلي شميل وأديب إسحاق وسلامة موسى ولطفي السيد وعلي عبد الرازق وطه حسين** بدرجات وايقاعات مختلفة ومتباينة في انجاز تأويل "ايجابي لفكر الأنوار داخل فضاء الفكر العربي المعاصر"[56]. لما كانت حاجة المراجعة النقدية لمفهوم العلمانية ضرورة تاريخية في إعادة النظر في المفهوم وفق السياق التاريخي العربي والعالمي

---

(54) عبد اللطيف (كمال)، كتاب: "مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر"، دار الطليعة، الطبعة الأولى/ 1992، ص43.

(55) المصدر ذاته، ص40.

(56) عبد اللطيف (كمال)، كتاب: "التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي "، الطبعة الأولى 2007، ص25.

من أجل نقد المحتوى الايديولوجي الظرفي الذي هيمن على الكتابة الليبرالية العربية الحديثة، فذلك تمهيدا لتأسيس المفهوم فلسفيا ونظريا وسياسيا.

ولا ريب أن **محمد أركون** قد اعتبر أن العلمانية هي مشكلة ابيستيمولوجية بالدرجة الأولى. بمعنى أنها، أي العلمانية، "موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"[57]. وينتج عن هذا، أن بناء المفهوم بناءً صحيحا وعلميا لا بد فيه من مقاربة الظاهرة الدينية بمجملها. يقول **محمد أركون**: "فهم لا يدرجون الإسلام، ابستيمولوجيا، ضمن إشكالية عامة تخص الظاهرة الدينية (. . .) أو أنهم إذا ما أدخلوه في دراسة مقارنة، فإنها تكون ايديولوجية أو لاهوتية أكثر منها علمية بحتة"[58].

وهذا لا يتحقق إلا باستثمار المناهج الاجتماعية والأنثروبولوجية وعلم دراسات الأديان والسيميولوجيا. وهكذا، دافع **محمد أركون** عن النزعة الإنسية التي هي مظهر من مظاهر العلمنة. "لكن هذه الإنسية أجهضت بدءا من القرن الحادي عشر الميلادي لأسباب تاريخية يمكن تحليلها ومعرفتها. . . "[59].

من الواضح، أن دراسة العلمانية في مشروع **محمد أركون** إنما تنطلق من التمييز بين تاريخ الفكر التقليدي وتاريخ أنظمة الفكر الذي يشتغل ضمن اركيولوجيا المعنى، والنظر في طبيعة تشكل الأصول والمعاني والحقائق.. بل أكثر من ذلك، البحث في الاشتكال التالي: "لماذا مارس دوره كما مارسه في المجتمعات التي هيمنت فيها الظاهرة الإسلامية"[60] أركون في هذا المعرض: "لكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة. فإن عليهم أن

---

(57) أركون (محمد)، كتاب: "العلمنة والدين"، دار الساقي، الطبعة الثالثة 1996، ص10.

(58) أركون (محمد)، كتاب: "العلمنة والدين"، دار الساقي، الطبعة الثالثة 1996، ص38.

(59) المصدر ذاته، ص41.

(60) المصدر ذاته، ص45.

يتخلصوا من الاكراهات والقيود النفسية واللغوية والإيديولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم ليس فقط بسبب رواسب تاريخهم الخاص بالذات، وإنما أيضاً بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي"[61]. .

ويتحصل من هذا، أن العلاقة الجدلية التي تحكم السلطة السياسية والسلطة الدينية إنما تتغير وتتحول بحسب السياقات التاريخية والثقافية. فهذه الجدلية "تدلنا دائما على استحالة الفصل الجذري بين العامل الديني(. . .)وبين العامل السياسي"[62]. . إضافة إلى أن العقلانية العلمية لا تمارس فعلها بشكل مستقل، على عكس ما" أوهمنا بذلك تاريخ طويل من الفلسفة واللاهوت في الغرب الأوروبي كما في الإسلام. العقل يمارس فعله ودوره دائما على علاقة مع الخيال والمتخيل"[63]. ، وهو الأمر الذي دفع بالمؤرخ التونسي **هشام جعيط** إلى الإقرار بحقيقة تاريخية واجتماعية بأن " الديني والسياسي ممتزجان. إذ من الطبيعي أن ترجع إلى الديني أولا، أمّة قامت على أساس دعوة دينية في البداية، على ميتا-تاريخ نبوي على كتاب مقدس"[64]. . لكن رغم هذه العلاقة الرهيبة بين الدين والسياسة في فكرنا العربي والإسلامي فإن أفق التفكير في العلمنة قد كان في منأى عن مقتضيات نشوء العلمانية؟!

ولعله من نافل القول أن أوروبا الحديثة قد شهدت تطورات هائلة في ميدان ترسيخ النزعة الحياتية وحرية التفكير الحر والعقلانية والتنوير.. من ثمة، كان "المذهب البروتستاني يشكل المرحلة الأولى من مراحل الخروج

---

(61) أركون (محمد)، كتاب: "العلمنة والدين"، دار الساقي، الطبعة الثالثة 1996، ص 59.

(62) المصدر ذاته، ص51.

(63) المصدر ذاته، ص26.

(64) جعيط (هشام)، كتاب: "الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر"، ترجمة خليل احمد خليل، دار الطليعة-بيروت، الطبعة الرابعة/آذار-مارس 2000، ص 6 و7.

"حقيقة أن الإسلام اللاحق قد اعتبر ذلك التاريخ دينيا فقد كان كذلك في حد ذاته تماما وبكيفية أساسية، اذ أن السياسي كان خاضعا للديني." المصدر المذكور أعلاه، ص127.

عن الدين الكهنوتي التقليدي. إنه يشكل أول مرحلة باتجاه التوصل إلى نظام إيماني أكثر علمنة وعقلانية"[65]. .

لهذا كان بحث **محمد أركون** عن العقلانية العربية والإنسية العربية في الثقافة العربية الإسلامية من بين بواعث التفكير في شروط بناء تيار علماني عربي. وذلك من خلال قناعته المعرفية والمنهجية أن كل إنتاج فكري إنما هو مشروط بسياق اجتماعي وثقافي وإيديولوجي. وبالتالي من المغالطة الفكرية "الفصل ما بين الفكر والمجتمع"[66].

من هنا، سارع **أركون** إلى البحث عن عوائق الإخفاق في بروز الإنسية العربية. "هذا الإخفاق يرتبط بمحاولة **أركون** تجديد "الدعوة الإنسية" أي تجديد ما يسميه "الانهماك الإنسي للإنسان بالإنسان" وتحرير "الذات البشرية المسجونة في قمقم لا مفكر الإسلام اللاهوتي-السياسي"[67].

إنها قراءة تاريخية تستثمر مفاهيم نيتشوية وفوكوية في إضاءة جوانب من ثقافتنا العربية والإسلامية. وهذا يعني من جهة أخرى أن " المجتمعات الأوروبية هي وحدها التي تشهدت القطيعة مع الإيمان التقليدي (. . .) فالشخص الديني الذي تربىّ منغمسا في أحضان العاطفة الدينية والتقى والورع أصبح بعد الثورات الحديثة مواطنا مستقلا محميا من قبل

---

(65) أركون (محمد)، كتاب: "قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟"، دار الطليعة-بيروت، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، ص209.

"هل الانتقال من النظام الديني إلى النظام العلماني هو فقط عبارة عن محصلة طبيعية لتلك المواجهة الكبرى التي تمت بين قوتين تاريخيتين واجتماعيتين واقتصاديتين وثقافيتين كبيرتين؟ أم أنه أيضا محصلة لأسس فلسفية ملزمة؟ نقصد بالقوتين الكبيرتين هنا قوة الكنيسة المسحية من جهة وقوة البورجوازية العلمانية الصاعدة من جهة أخرى؟"، ص205.

(66) أبي نادر (نايلة)، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 2008، ص82 و83.

تقول الباحثة اللبنانية نايلة في هذا المضمار: "إن ركيزة المشروع الأركوني تكمن في القراءة التاريخية للتراث أو في تطبيق المنهج التاريخي ذي الأبعاد المتعددة على الفكر العربي - الإسلامي"، ص81.

(67) بلقزيز (عبد الاله)، كتاب: "قراءات في مشروع محمد أركون الفكري/ندوة فكرية"، تقديم عبد الإله بلقزيز، منتدى المعارف، الطبعة الأولى بيروت، 2011، ص134.

القانون"[68]. هل من الضروري تحقيق وانجاز القطيعة على منوال الغرب الحديث؟!

من المؤكد أن **أركون** قد ناضل نضالا علميا وأكاديميا لدراسة الظاهرة الدينية باعتبارها منفذ لتحرير الفكر العربي والثقافة العربية والإسلامية من براثين التقليد والرجعية. يقول **عبد العالي معزوز** في هذا المضمار: "حسب قراءتي للأستاذ **أركون** أرى أنه يفصل بين خطين أو اتجاهيين في مقاربة الظاهرة الدينية: الخط الذي يرى في الإسلام عقيدة فوق التاريخ محمّلة ومشبعة بالمتخيل الجماعي وبالتالي بناء صورة مثلى أو نموذج امثل للدين. أما الخط الثاني وهو القارب إلى الصواب فهو الذي يؤسس النظر التحليلي والنقدي والتساؤلي"[69].

لقد اعتبر **جورج طرابيشي** أن الأمر في الثقافة العربية هو آمر غياب الثورة المعرفية "التي لم تجترح بعد بسبب غياب مشروع حقيقي وفعال للحداثة في الإسلام المعاصر هي التي يمكن أن تستحث الوعي على اكتشاف بذور للعلمانية في تاريخ الإسلام وفي ممارسات المسلمين الماضية"[70]. وينجم عن هذا، أن عقل التنوير قد قرر خوض معارك طاحنة وشجاعة ضد الكنسية وهيمنتها. عكس العقل الإسلامي العربي الذي اضطر إلى اصطناع التوفيق بين "تعاليم الوحي الديني/ وتعاليم الفلسفة الإغريقية قد

---

(68) أركون (محمد)، كتاب: "قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟"، دار الطليعة-بيروت، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، ص216.

(69) بلقزيز (عبد الإله)، كتاب: "قراءات في مشروع محمد أركون الفكري/ ندوة فكرية"، تقديم عبد الإله بلقزيز، منتدى المعارف، الطبعة الأولى بيروت، 2011، ص93.

"لا سبيل إلى تحديث الدين من غير إخضاعه للدرّس الذي تزودّنا به العلوم الإنسانية وبخاصة المقترب الانثروبولوجي. فهو الكفيل بإخراج الإسلام من ديانة تفهم على أنها مجرّد طقوس موروثة ومحض اعتقادات مشحونة بالانفعالات الجيّاشة.."، ص91 من المصدر المذكور أعلاه.

(70) طرابيشي (جورج)، كتاب: "هرطقات عن الديمقراطية والممانعة العربية"، دار الساقي الطبعة الأولى، 2006، ص34.

- راجع الفصل الثالث : المفاهيم المركزية في الخطاب الموسوي" ضمن كتاب: "سلامة موسى وإشكالية النهضة" لكمال عبد اللطيف، منشورات دار رؤية، طبعة 2009.

جرت على يد **ابن رشد** بالنسبة للمسلمين، و**موسى بن ميمون** بالنسبة لليهود و**توما الإكويني** بالنسبة للمسيحيين. . ."[71]

وهكذا، اعتبر **محمد الحداد** أن بعض موانع الإصلاح الديني في العالم العربي-الإسلامي تعود إلى الأسباب الخارجية المتمثلة في التهديد الاستعماري. إضافة إلى ذلك إسهام التيار الماركسي والليبرالي في محاولتهما تقويض دور الدين في نهضة المجتمع العربي وتقدمه.

لقداستند **محمد الحداد** على المقاربة السوسيولوجية -الأنتروبولوجية في دراسة الظاهرة الدينية من خلال توظيف نماذج غربية حديثة (بيار "شون ووستر وهلود وليمو وفيفر وجيلسن وليونارد..) التي أسهمت بقوة في إعادة قراءة الإصلاح المسيحي في مساره وصيرورته في القرن التاسع عشر.

ومن المؤكد،أن هذا التجريب النظري والمنهجي على الإصلاح المسيحي الغربي قد أدى إلى "تجديد المثل الثقافية التي قامت عليها الكنيسة وإلى تثبيتها. قد أسهم، بالرغم عنه في تشييد مثل جديدة"[72]، بل أكثر من ذلك إعادة ترتيب العلاقة بين المتخيل الديني والمتخيل الاجتماعي.

وهو الأمر الذي يتجه نحو تحليل آثار "الرعب الأخروي" و"براديغم العود الأبدي" و"ثورة الأسلوب والكتابة" في تفسير أزمة الشعور الديني في مسيحية القرن التاسع عشر وإسلام القرن التاسع عشر. وهذا لا يتحقق، وفق كلام الكاتب، إلا بقراءة الظاهرة الدينية من زوايا أربع : "التكون، الشكل، المصير، والمقاربة الكمية"[73]. هذا المنظورالتنويري في قراءة تجربة الإصلاح الديني في التجربة العربية الحديثة.

من الواضح أن التفكير في العلمانية يحتاج إلى معرفة دقيقة وموضوعية

---

(71) حرب (علي)، كتاب: "نقد الحقيقة"، الجزء الثاني، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993، ص58.

(72) عمارة (محمد)، كتاب: "الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده"، منشورات دار الشروق، بيروت والقاهرة، الطبعة الأولى 1993، ص36.

(73) الحداد (محمد)، كتاب: "ديانة الضمير الفردي"، بيروت، دار المدار/ الكتاب الجديد، 2007، ص9.

بثقافة التراث أو القدامة وثقافة الحداثة. وهذا يمنع الباحث من عمليات الإسقاط التاريخية والمذهبية التي لا طائل منها. فانظر كيف اعتبر **محمد أركون** أن العلمنة في الطرح اللبناني هي "من أجل تجاوز الروح الطائفية والصراعات الناتجة عنها هم خصوصا المسيحيون الموارنة"[(74)]. عكس تجربة **أتاتورك** العلمانية التي كانت، في حقيقة الأمر، تجربة كاريكاتورية من حيث أنها أسهمت في التضخيم الإيديولوجي الديني أكثر من التفكير في دولة حديثة ونظرية المواطن والحق. وهكذا يمكن القول مع المفكر الجزائري **محمد أركون** أن التحليل الصحيح والدقيق لمسألة الروابط بين الدين والمجتمع يتخذ هنا أهمية قصوى نظرية وعملية. مهما تكن سيطرة العقائد الدينية قوية وجبارة على النفوس،فإن من الممكن تغييرها وتقليصها وحذفها نهائيا عن طريق طبقة اجتماعية جديدة التي ينبغي عليها لكي تستلم السلطة أن تقترح نظاما جديدا للقيم مختلفا عن أنظمة الطبقات المنافسة التي ترسخ العقائد الدينية"[(75)]. ألا يعني هذا أن التفكير في الديني متعلق أيما تعلق بالجانب السياسي. بل قل أن نقد السلطة الدينية وهيمنتها يحتاج إلى تفكير شجاع وقوي يتمكن من تفكيك خطابها وفضح مقولاتها وشعاراتها.

ولعل السياق العربي المعاصر يتطلب ممارسة النقد والتقويض لأسسنا الفكرية والسياسية والاجتماعية والعقدية لكشف التداخل بين الناسوتي واللاهوتي في تراثنا العربي الإسلامي.

من هنا كانت مهمة نقد التراث وتشريحه "مهمة عويصة وحساسة. إن أركون إذ يتصدى لها يدرك بأن عليه أن يخوض معركة على أكثر من جبهة ضد القوى المحافظة والعقليات الدوغمائية"[(76)]. .

ويتحصل عن هذا،أن جرأة المفكر محمد أركون تنجلي في رسمه

---

(74) المصدر ذاته، ص65.

(75) أركون (محمد)، كتاب: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، طبعة ثانية، 1996، ص213 و214.

(76) حرب (علي)، كتاب: "نقد النص"، الجزء الأول، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى1993، ص75 و76.

للحدود ما بين الإنساني واللاهوتي عن طريق إعادة النظر في دلالات الطبيعة والتاريخ والكون بحمولة مفاهيمية جديدة كالنسبية والتاريخية والعلمية والفاعلية الإنسانية.

وبهذا، فالتفكير في التاريخ العربي الإسلامي باعتباره التاريخ التفكيكي والتقويضي للأصول والماهيات وكشف لطبقات من المعاني والدلالات إنما يختلف عن التاريخ التقليدي الذي يتطلع إلى الحفاظ على الهوية الميتافيزيقية والوحدة الانطولوجية للحقيقة. وهذا ما سعي إليه كل من **محمد أركون وهشام جعيط ومحمد الحداد وجورج طرابيشي**.. وغيرهم في إعادة النظر في كتابة تاريخ الفكر العربي الإسلامي وتجاربه السياسية والاجتماعية والفكرية.

عود على بدء

إن مسالة الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر من أهم القضايا والمشكلات الفكرية والعقدية التي ينبغي التفكير فيها في كل مرة وحين بفعل التحديات الاجتماعية والثقافية السائدة، بل يمكن القول أن حديث الدين وعلاقته بالدولة الحديثة هو حديث عن كيفية النظر إلى الدين وعلاقته بالحداثة والعلم والمدنية وإشكاليات العقل والعقلانية.. بل أكثر من ذلك، محاولة إبراز دور الدين في المجال العام عن طريق ترسيخ قناعة فكرية عميقة مفادها أن "مكانة الدين في الجدل السياسي"[77] لا تكون إلا في سياق التعددية الثقافية.

من هنا، سارع **فرح انطون** الى اعتبار فصل الدين عن الدولة هو من مرتكزات تطور المجتمع وترسيخ النزعات الوطنية والقومية الأصيلة ضدا

(77) المحمداوي (علي عبود)، مقال: "الدين والمجتمعات ما بعد العلمانية" ضمن موقع الرابطةالعربية الأكاديمية للفلسفة.

يقول علي عبود المحمداوي: "للخروج من أزمة التطرف الديني والعلاقة النقيضة للدين والسياسة أو العكس، يجب الانعطاف بمسار الحلول نحو سن معايير مشتركة يمكن أن يوفر مناخا تسامحيا من جهة، وشرعيا من جهة أخرى".

على فكرة الجامعة الإسلامية التي خرجت من جبة الإمام **محمد عبده**. ألم يلاحظ أن الشيخ **علي عبد الرّازق** قد كتب نصه في ظل ظروف الاستئثار بالسلطة والحكم من قبل الملك فؤاد الذي أقدم على حل حزب الوفد الفائز بأغلبية ساحقة في مارس 1925 فتحول السجال من التفكير في السياسة وقضاياها إلى التفكير في الدين والعقيدة من أجل استثمارهما كقوة ايديولوجية رهيبة.

وهكذا، فالبحث في رؤية كل الطرفين المتصارعين إنما ترتد إلى الأسباب التاريخية والاجتماعية والسائدة حينئذ والتي كان لها النصيب الأوفر في توجيه مفكري النهضة والإصلاح نحو معالجة قضايا الإمامة والخلافة، بل قل علاقة الديني بالسياسي. فنظرة الإمام **محمد عبده**كانت ترنو إلى اعتبار أن الدين هو بؤرة التطور والنهوض الإسلامي، ونظرة التيار العلماني تروم إلى إزاحة الدين واللاهوت عن حقل الصراع السياسي والإيديولوجي.. لهذا يقول **فرح انطون** : "لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولاعدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية. . .إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية"[78].

ويمكن القول، بناء على ما تحصّل لنا، أن قضية مدنية الدولة أو الدولة الدينية التي تحضر بكل ثقلها المعرفي والايديولوجي اليوم ضمن تيارات الفكر العربي ومطارحاته المختلفة والمتنوعة نظريا وفلسفيا وايديولوجيا،قد أضحت، والحالة هاته، مدعاة للكلام عن فرق كلامية جديدة منها من تمثل تيار **فرح انطون وشبلي شميل وسلامة موسى**[79]، ومنها من تمثل تيارا فكريا ودينيا آخر يتزعمه الإمام **والأفغاني ومحمد رشيد رضا**. . .الخ، بالرغم من أن المفكرين العرب المعاصرين من قبيل **الجابري ورضوان السيد وفهمي جدعان وطه عبد الرحمن** قد أسسوا نظرة جديدة

---

(78) أبو حمدان (سمير)، كتاب: "فرح أنطون وصعود الخطاب العلماني"، دار الكتاب العالمي، الطبعة الأولى 1992، صّ111.

(79) يقول سمير أبو حمدان في المعرض ذاته: "من بين أهداف فرح أنطون رفض فكرة الجامعة الإسلامية رفضا مطلقا واستبدالها بفكرة أخرى هي فكرة الجامعة القومية"، ص97.

وجادة للعلاقة المركبة والمعقدة بين السياسي والديني بوتيرة فكرية ونظرية أكثر قوة من مصادر المعرفة لدى التيار الديني النهضوي.

كما يمكن الإقرار بأن مجهودات **محمد أركون وجورج طرابيشي** و **محمد الحداد** و**كمال عبد اللطيف** و**ناصيف نصار** و**عزيز العظمة**.. قد راهنوا على فك الارتباط بين السياسة والدين وبناء الدولة الحديثة. فكانت مجهوداتهم الفكرية والمنهجية ترفع من رصيد التيار اللبيرالي العلماني بزعامة **فرح انطون**.

بهذا الاعتبار ألا نستشف من كل ذلك أن خطابنا العربي المعاصر بجل تياراته لم يستطع الخروج من مآزق الانتقائية والتوفيقية الحادة؟!فانظر كيف أن أطروحات الفكر العربي في مسألة الدين والدولة رهينة المرجعيتين النهضوية أو التراثية، إنه جدل فكري وإيديولوجي من الصعب الادعاء إن حل الاستشكال هو كذا وكذا، بقدر ما نقول إن التفكير في الديني والسياسي يستلزم الحد من التفكير بالعرض والطلب الإيديولوجيين لأن نقد الايدولوجيا لا ينتج عنه إلا الايدولوجيا. والمطلوب هو إعادة قراءة قضايا الدين والدولة والمجتمع والأمة في معرض المنجز المعرفي والمنهجي لأنه الشرط الرئيس في بناء فكرنا العربي المعاصر. إذ بذلك يكون في مكنتنا وضع أرضية للفعل الديمقراطي والتواصلي المؤسس على احترام جميع أشكال الإيمان والتعددية الدينية وفق معايير عقلانية كونية مشتركة. وهذا يفسح المجال أمام ما سماه "**هابرماس**" بـ "الطريق الثالث بين العلم والدين" أي بين التطرف العلماني والتطرف الديني اللذان أسهما، بشكل مؤسف، في سوء فهم مرامي الدين ومقاصده الإنسانية والقصور في استيعاب غايات العلمنة في حياة الإنسان المعاصر.

الباب الخامس

عُقَب وشَرَائط المفهوم المتأزِّم

"إنها 'الرغبة' الأم الرائعة للمعرفة"

شلنغ

الدرب الأول

ثورة الكرامة ونهاية العلمانية

أ. رشيد بوطيب*

Rise to the Dawn of the People's Rule;
Erase all relics of the past you behold -
Muhammad Iqbal

مقدمة إشكالية: في مفهوم التغيير.

اعتدنا في السنوات الأخيرة، في الغرب كما في الشرق، على الكتابات التي تتحدث عن أزمة العلمانية أو عن المجتمع ما بعد العلماني، أزمة تملك وجوها كثيرة وتقف خلفها أسباب متعددة، لها علاقة في الغرب بعودة الدين إلى واجهة المجتمع وبالهجوم الذي شنته مدرسة ما بعد الحداثة على مبادئ حركة التنوير وعنف العقل. وتحضى ثورة الكرامة التي شهدها ويشهدها العالم العربي، فيما يتعلق بسؤال العلمانية، بأهمية كبيرة. لأنها شكلت ثورة أيضاً على علمانية ضيقة الأفق، وصولية المنحى، فقد استغلت في دول كتونس ومصر وسوريا مثلا من طرف النظام السياسي لشرعنة الديكتاتورية وضرب المعارضة، في حين أنها مثلت في السياق الأوروبي جزءا لا يتجزأ من سيرورة الدمقرطة. لقد سوق الديكتاتور العربي نفسه في

(*) كاتب ومترجم، المغرب، برلين.

الغرب كحصن ضد الإسلامويين وكبديل وحيد عن الفوضى. وفي هذا السياق أيضاً يمكننا فهم السياسة الوصولية للغرب، التي كانت تدعم استقرار الديكتاتوريات ضد قوى التغيير في المنطقة. لقد أجهزت ثورة الكرامة على المنطق المانوي للديكاتورية العربية، واختارت الانتصار للديمقراطية ولم تكتس طابعا دينيا ولا طابعا معاديا للدين. إن كرامة الإنسان كانت هدف الثورة، ولهذا يمكننا فهمها كثورة إنسية، لكن الأمر يتعلق بإنسية متعددة، تمكنت من حشد مختلف الأراء والتوجهات، فأصلها ومآلها الإنسان وليس الحزب أو الطائفة أو الدين أو الأيديولوجيا. وقد أصاب عالم السياسة **جان بيير فيليو** عين الصواب حين وصف الثورة العربية بالانقلاب الكوبرنيكي[1] الذي قطع مرة وللأبد مع مبدأ الزعيم، مؤكدا أولوية الإنسان وكرامته.

فهم آخر للإسلام:

درجت الكتابات الغربية الشعبوية على تسويق الإسلام كديانة لا تفرق بين الدين والدولة. لكن عالم السياسة الفرنسي **فيليو** يرى أن الأمر يتعلق في هذا السياق بحكم مسبق أكثر منه بحكم علمي. لقد بدأ في نظره الفصل بين المجالين منذ أواسط القرن الثامن، لما بدأ علماء الدين بتحرير مؤسساتهم من سلطة مؤسسة الخلافة[2]. ولهذا السبب يتوجب في رأيه فهم الإسلام بشكل متعدد وليس اختزاله في قراءة واحدة. لقد كان الاستعمار برأيه هو من قاد إلى الجمع بين المجالين الديني والسياسي من أجل التحكم برجال الدين، وهي فكرة يدافع عنها أيضاً وبقوة، الباحث الألماني في الثقافة العربية **توماس باور**. وهو يبدأ بالتأكيد أولا في كتابه الصادر مؤخرا: "ثقافة الإلتباس: تاريخ آخر للإسلام"[3]، على أن الصورة السائدة اليوم في الغرب عن الإسلام، هي في جزء كبير منها، من إنتاج الغرب ذاته، الذي رفض

---

(1) La révolution arabe, Dix Leçons sur le soulevement démocratique, Fayard 2011, P.86.

(2) La révolution arabe, Dix Leçons sur le soulèvement démocratique, Fayard 2011, P32.

(3) Verlag der Weltreligionen 2011.

بشدة، وفي نوع من المرضية، استمرار حقائق أخرى إلى جانبه، بخلاف مجتمعات غيره، تميزت بتعايش وتجاور لحقائق ومعايير مختلفة، كان الإنسان بداخلها يكتفي بالمحتمل وينفر من المطلق، وبجد متعة في الالتباس، وهذا ما يسمى في لغة علم النفس بالتسامح مع الإلتباس. وهو ما ميز إلى حد كبير الثقافة الإسلامية الكلاسية، كما بين **توماس باور**، الذي يقدم في كتابه، تاريخا ثقافيا للإسلام، يتناول فيه مجالات الإبداع الأساسية وتمظهرات الحياة في المجتمعات الإسلامية، مؤكدا بأن هذا "التسامح مع الإلتباس"، عاشه العالم الإسلامي لقرون طويلة، لكنه عرف نهايته على يد الإستعمار. لقد اتفقت الأصوات في الغرب بنظره على وسم الثقافة الإسلامية بالأحادية والعنف، رغم أن الغرب لعب دورا كبيرا في تطور هذا الاتجاه العدائي للالتباس داخل الثقافة الإسلامية، فقد اتسمت سيرورة التحديث في العالم العربي بتدمير الالتباس، وأضحى الاختلاف، الذي كان بالأمس رحمة، اليوم نقمة بنظر الحداثويين والمحافظين على حد سواء، يتوجب تجاوزه إلى تأسيس حقيقة واحدة وخطاب "عقلاني" و"واضح". إن دراسة العلاقة بين الثقافة والالتباس داخل السياق الإسلامي، من شأنه أن يسلط الضوء على الثقافة الإسلامية من جهة وعلى الحداثة الغربية من جهة ثانية.

إن ثقافة الالتباس تقوم على تعدد المعاني والحقائق والمراجع وتعايشها، بشكل لا يسمح لأحد بادعاء الحق لنفسه ووصم الآخرين بالباطل، بل إنها تقبل بتجاور معايير متناقضة في الآن نفسه، وهذا ما ميز الثقافة الإسلامية بنظر باور عن نظيرتها اليونانية، على الأقل في خطها الأرسطي، وعن الثقافة الغربية الحديثة، والتي، وإن شهدت نوعا من "التسامح مع الإلتباس" في المرحلة السابقة على الحداثة -ما سمي بعصر "الباروك الأوروبي"-، إلا أن "التنوير" سرعان ما أجهز على ذلك، فمشروعه قام على تجاوز الإلتباس وبناء لغة واضحة، تجب اللبس وتنفر من الاختلاف، فهذا **كوندورسي** يحلم بلغة شاملة، تجعل كل خطأ، أمرا مستحيلا، لغة أشبه بالرياضيات.. إن الحرب على الإلتباس، كما أوضح ذلك عالم الاجتماع **دونالد ليفين**، سمة تميز الثقافة الغربية منذ القرن السابع عشر، وهو أمر لا نجد له مثيلا داخل ثقافات أخرى، وخصوصا داخل الثقافة الإسلامية منذ القرن السابع وحتى

القرن التاسع عشر، إذ بعدها ستدخل هذه الثقافة عصرا جديدا، قد نسميه بـ "الحقبة الغربية"، التي ستفرز حركات أيديولوجية، كفاحية، مغلقة، كالحركة القومية العربية والحركات الإسلاموية واليسارية، وهي حركات تشترك في رفضها للثقافة الإسلامية الكلاسية، وستعمد إلى استنساخ النموذج الديكارتي، المعادي للالتباس والمنافح عن الحقيقة الواضحة والواحدة. إن الانتقال من الموقف التقليدي، المتسامح مع الالتباس إلى موقف حداثي معاد للالتباس يأخذ، بنظر **توماس باور**، شكلين مختلفين. أحدهما يستنسخ التجربة الغربية ويحكم على التراث بالموت، إذ تبدو الثقافة العربية - الإسلامية، في وجهة نظره، ثقافة متكلسة ومنحطة، ولا نهوض للعرب إلا باقتفاء خطى الغرب، أما الشكل الثاني، فهو الذي يتجسد في الحركات الأصولية، التي تطلب العودة إلى عصر الإسلام الأول، وتطمح إلى بناء أيديولوجية متحررة من الالتباس، قريبة من مثيلاتها الغربية. إن الشكلين معا يتناقضان مع روح الثقافة الإسلامية، التي، وكما أوضح **باور**، انطلاقا من كتابات عربية كلاسية، كانت ثقافة مفتوحة ومتعددة، وليست نصوصا خطية البنية، مغلقة الدلالة، وهو ما يتناقض مع "اليقين الديكارتي" المؤسس للحداثة، وما يجعل الثقافة الاسلامية الكلاسية أقرب إلى روح ما بعد الحداثة، ولم لا وعلماء الإسلام الكلاسيكيين، رأوا في هذا التعدد، الذي يشتغل حتى داخل النص المؤسس، دليل رحمة وشهادة إعجاز، تعدد يلحظه **توماس باور** في المذاهب الفقهية المختلفة أيضاً وفي روح الاجتهاد الذي عرفته ومعها ميدان القضاء، وهو تعدد كان الفقيه أو القاضي المسلم واع به وبضرورته، ولربما نجد في جواب إمام المدينة **مالك بن أنس**، الذي ذكره **السيوطي**، على رغبة الخليفة **المنصور** بفرض كتبه على أقطار الدولة الإسلامية، خير شاهد على ذلك. إذ رفض **مالك بن أنس** ما اقترحه **المنصور**، مفضلا أن يترك الخليفة للناس حرية الاختيار، وهو ما يتناقض اليوم بشكل صارخ مع شعار "لا مذهبية في الإسلام"، ويفضح النزعة الاختزالية لهذا الاتجاه الأيديولوجي الغريب عن ثقافة الإسلام، والذي يلتقي، من حيث لا يشعر، بالأحكام المسبقة للمدرسة الإستشراقية، هذه المدرسة التي ما برحت تسم كل المجالات العلمية والإبداعية داخل الثقافة

الإسلامية بصفة "الدينية" أو "الإسلامية"، أي تربطها بالبعد الديني وحده، رغم أن الطبيب في العالم الإسلامي كان يمارس مهنته وفقا لقوانينها الخاصة بها، كما كان الشاعر يؤلف قصائده بعيدا عن تدخل رجل الدين، واختلفت العلاقة مع هذا الدين لدى رجل القضاء عنها لدى عالم الكلام أو المتصوف، ما يفند، لا غرو، الربط الذي يقيمه الاستشراق بين الدين والثقافة الإسلامية، وزعمه بأنها ثقافة محكومة بالدين. أليس ذلك ما أراد قوله أحد كبار المستشرقين **فون غرونباوم** وهو يؤكد بأن سلطة الإسلام تشمل كل مناحي الحياة وأنه دين يرسم حياة الإنسان من المهد إلى اللحد وبكل تفاصيلها اليومية؟ إن إسلام **فون غرونباوم** لم يكن موجودا قبل القرن التاسع عشر، يقول **توماس باور**، مردفا بأنه لا يوجد إلا في رؤوس المستشرقين والمتطرفين، بل إن الثقافة الإسلامية الكلاسية، كانت ثقافة حياة بامتياز، يقول عالم الإسلاميات الألماني، مستشهدا **بنيتشه** واحتفاءه بالثقافة الأندلسية. إن موقف **نيتشه**، الذي عبر عنه في "الأنتي - كريست" يختلف جذريا عن موقف الحداثويين العرب من الثقافة الإسلامية الكلاسية، الذين ذهب بعضهم **كطه حسين** و**أحمد أمين** مثلا، حتى لا نذكر إلا الأسماء التي ساقها **توماس باور**، إلى نعت الثقافة العباسية بالإنحطاط الأخلاقي والديني. يرى **باور** أن هذا الموقف المتطرف لا يمكن فهمه، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار المعين الذي استقى منه الحداثويون العرب أفكارهم وأحكامهم، فالتاريخ العربي جرت قراءته إنطلاقا من مفاهيم غربية للتاريخ والحضارة، وهي مفاهيم ليست بالضرورة علمية. لقد بدأ الغرب اليوم بمراجعة حداثته وتفكيك مشروع التنوير، لكنه مازال يتناسى في أحكامه التي يصدرها على العالم الإسلامي، ومنها أنه عالم معاد للمرأة وللحريات الفردية وللتعدد الثقافي إلخ. . . أنه ساهم بشكل كبير في بناء هذا العالم، بل وفي الإجهاز على "تعدده" وهو يروج لحقيقة الحداثة الشمولية، إذ رغم أن الإسلام ديانة وحدانية، تتمحور حول حقيقة واحدة، تجب ما قبلها وغيرها، إلا أن ذلك لا يكفي، لكي نصدر حكما نهائيا، كما فعل **يان آسمان**، على الثقافات التوحيدية. فالسؤال، بحسب **توماس باور**، هو عن المكانة التي احتلتها هذه الحقيقة الواحدة، داخل هذه الثقافة، وهل سيطرت فعلا على هذه الثقافة أم

ظلت على هامشها أو تبددت فيها. لم تعرف الثقافة الإسلامية الكلاسية حروبا دينية على النمط الغربي، ولم تفرز نزعات شمولية تطالب بالاعتقاد بحقيقة واحدة، كما لم تنزع صفة الآدمية عن الشعوب الأخرى "فكلكم لآدم، وآدم من تراب" ولم تبعث باليهود إلى المحرقة، لأنها كانت ثقافة التباس بامتياز، وهو ما يفند بحسب **باور** المزاعم القائلة باستحالة الفصل بين الدين والدولة في الإسلام، والتي لا تطلب سوى تأكيد أن الإسلام لا يتوافق مع الديمقراطية.

العلمانية في الخطاب العربي المعاصر

يمكننا أن نجمل القراءات الأساسية للعلمانية داخل الخطاب العربي في قراءتين - فأنا لا أريد أن أتعرض في هذا السياق لشطحات **حنفي والجابري** التي تقول بأن الإسلام ولد علمانيا، لأن ذلك يمكننا قوله عن أي دين كيفما كان، إذ مشكلة العلمانية تطرح حين يتحول الدين إلى سلطة، كما أنه من العبث الحديث عن ديمقراطية بدون علمانية -القراءة الأولى هي تلك التي يقدمها الخطاب الأصولي بمختلف اتجاهاته، والذي يعتبر العلمانية مرادفا للإلحاد ويؤسس لخطاب هوياتي مغلق يقوم على قراءة فقيرة ومفقرة للدين. لقد بعث سلفيو اليوم الحياة في كتابات ابن تيمية الذي كفر الفلاسفة والمتصوفة، معتبرا هذه الاتجاهات دخيلة على الإسلام، لكنه تناسى في المقام ذاته أن الطب أيضاً والعلوم الأخرى كالفلك والفيزياء والرياضيات كلها علوم أخذها المسلمون عن غيرهم. هذا الموقف الفصامي هو ما يعيد السلفيون إنتاجه اليوم، وهم يقبلون في شره على استيراد آخر صيحات التقنية الغربية رافضين في الآن نفسه الانفتاح على الرؤية الغربية للإنسان والحياة. إنهم يطلبون بذلك تأبيد سيطرتهم على المجتمع ومحاربة كل أشكال التجديد الفكرية، فهم يطلبون "أسلمة" الحداثة وبلغة أخرى إفراغها من مضمونها الحضاري الذي يتمثل في الحرية والديمقراطية وحقوق الانسان، ويطمحون في رأي **عبد الوهاب المؤدب** إلى تأسيس دولة إسلامية، على الرغم من أن الإسلام، يقول **المؤدب** استنادا إلى ما كتبه **علي عبد الرازق** في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" لم يعرف دولة، وأن نظام الخلافة نفسه لم يكن

أكثر من تقليد لأنظمة الحكم التي عرفتها فارس وبيزنطة. من الخطأ إذن في رأي **علي عبد الرازق** البحث عن شكل للحكم في التجربة النبوية، لأن النبي **محمد**كان قائدا روحيا والإسلام رسالة إلهية وليس نموذجا للحكم، دين وليس دولة[4].

أما الاتجاه الثاني هو الذي يمثله اليعاقبة العرب على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم، سأتعرض في هذا السياق لرؤية اثنين منهم، **ناصيف نصار وعزيز العظمة**. يؤكد **ناصيف نصار** بأن العلمانية مرتبطة بالتطور البشري، وأن النظرة الدينية نفسها تتأثر بهذا التطور وبالتغييرات التي ترافقه. ويرى **نصار** أنه إذا كان الصراع، الذي اتخذ أحيانا طابعا دمويا، هو المنهاج الذي اتبع في مواجهة الدين و"تسلطه" في الماضي، فإن العلمانية، جاءت لتتجاوز أخطاء المعسكرين: الديني والسياسي وترسم حدودهما، بشكل يضمن تعايش مختلف وجهات النظر إلى العالم، ويضمن من خلال ذلك التنوع الثقافي والتعدد الاجتماعي[5]. لكن قبل أن أستمر في عرض أفكار **ناصيف نصار** بشأن هذه المسألة، لا مندوحة من الإشارة إلى سوء فهم وشطط كبير يعود في جزء منه إلى تعامل اليعاقبة العرب، تعاملا لا نقديا ولا تاريخيا مع فلسفة التنوير ومفاهيمها، وهو ما نلمسه مثلا في اللغة العنيفة التي يستعملها وينتجها هؤلاء، فحين يتحدث **نصار**، وغيره كثير، عن "تسلط للدين"، يعتقد القارئ بأن الدين غول كبير جاء لابتلاع البشرية، وهو أمر قد يصدق على الحروب الدينية في أوروبا ولكن لا يمكن بأي حال من الأحوال تعميمه على مناطق وتواريخ أخرى، والأصوب رغم ذلك هو الحديث عن استغلال سياسي أو دنيوي للدين. فالدين، ولنأخذ الإسلام مثلا، نص متعدد يتجاوز النص القرآني، بل القرآن نفسه لا يمكن الحديث عنه كنص مغلق، أي كنص منتج للعنف ونهائي، لأنه لا ينحصر في تأويل أو ترجمة محددة، بل وحتى قبل بحث مضمون القرآن، فإن شكله ذاته، متعدد ومفتوح وملتبس، وتكفي في هذا السياق الإشارة الى القراءات القرآنية

---

(4) Pari de civilisation, Seuil 2010.

(5) «الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية» (دار الطليعة)،

المختلفة، كما بين ذلك **توماس باور**. إذن، لنقل بأن المواجهة لم تكن بين الحداثة والدين ولكن بين مجتمع بورجوازي أنتج قيما جديدة، ضد مجتمع فيودالي كان يحتكم إلى الدين بشكل متضخم أو بالأحرى يستغله للمحافظة وتبرير وضعه وسلطته، كما نختلف مع **نصار**، الذي يربط التقدم نحو العلمانية، بتعزيز "العقلانية المنتجة للعلم والفلسفة والصناعات.. " لأن العلمانية ليست رؤية إلى العالم، بل نظاما إجرائيا لتنظيم العلاقة بين الدين والسياسة والمجتمع، وبشكل مرن ومفتوح ويقوم على ما أسميه بـ "مبدأ التعلم من الآخر"، وهو مبدأ بيذاتي بامتياز. وحين نؤكد على إجرائية مفهوم العلمانية، فإن ذلك يعني أنه غير مرتبط بـ "العلم" والتقدم العلمي بالضرورة، ولا بـ "العقل"، بما هما وجهتا نظر إلى العالم، بل هو "مفهوم "غير مفهومي"، أي حر من كل مضمون معرفي، أخلاقي، أو أيديولوجي. لهذا يتوجب رفض النظرة الثقافوية إلى العلمانية، فالتطور نحو العلمانية لا يمر جبرا، كما يعتقد **نصار** وآخرون "بنزع الصفة الدينية عن الدولة ونظامها" بل بالإنتقال من مجتمع تقليدي، متخلف، تضخم فيه دور الدين وأقحم فيه الله في كل مكان وفي كل قضية، من مجتمع يحمل الدين ما لا يتحمل، ويستغله كـ "إله للثقوب"، وصكوك غفران وصلاة استسقاء وقدر ومكتوب، إلى مجتمع متعدد، ولا أقول إلى مجتمع حديث، لأن الحداثة ليست أقل عنفا من التقليد، ومن شأن مجتمع التعدد، أي مجتمع تحكمه رؤى ضعيفة إلى العالم، أن يعيد إلى الدين "دينيته" المغتصبة. من جهته يفهم **عزيز العظمة** العلمانية كأيديولوجيا كفاحية، وبلغة أخرى: إنها تمثل انتصارا للفكر العلمي على الفكر الديني،[6] ليضع منذ البداية الحواجز بين إمكانية أن تقوم للعلم قائمة في إطار ديني وهو ما يكذبه تاريخ الأفكار. فالدين نفسه جزء من العلم البشري، كيفما كانت رؤيتنا إلى هذا العلم، وحتى إن وصفنا "حقائقه" بالخاطئة، فإن ذلك لا يحط من شأنه أو لا ينفي صفة العلمية عنه، خصوصا وأن الابستمولوجيين ما برحوا يؤكدون بأن "تاريخ العلم هو تاريخ أخطاءه"، بل إن الدين، وبغض النظر عن "حقائقه" و"أباطيله"،

---

(6) "العلمانية من وجهة نظر مختلفة" مركز دارسات الوحدة العربية.

يسمح لنا بمعرفة أشياء كثيرة عن الطبيعة البشرية وعن ماضي الإنسان وحاضره ومستقبله ولغته وسيكولوجيته إلخ.. ، فحين أدرس القرآن مثلا ، أعرف أشياء كثيرة عن طبيعة المرحلة التي نزل فيها ، بل وأتعرف أيضاً على رؤية تلك المرحلة وناسها لمراحل سبقتهم وأديان جاءت من قبلهم. إن الكتاب الديني هو كتاب علم، بل إن العلم يشمل حتى السحر والأساطير والحكايات وما إلى ذلك مما تعودنا على حشره في خانة الفكر الغيبي أو الفكر الخاطئ. إن هذا يقودنا بدءا إلى إعادة النظر في مفهوم العلم، وبلغة أخرى إلى تحريره من قبضة العقلانية التجريبية ، إذ من شأن ذلك أن يمثل أيضاً تحريرا للإنسان ذاته من نفق معرفي محدد، احتكر لنفسه حق الكلام عن الانسان والطبيعة والله. ومع ذلك لنواصل قراءة أفكار **عزيزالعظمة**. إن العلمانية تمثل في نظره تغلغل مفاهيم سياسية وإدارية ذات طبيعة عقلانية في المجتمع العربي. وهذه السيرورة تتضمن تهميشا للثقافة الدينية، التي سادت لقرون خلت. إن الفكر العلماني في نظره شكل في المجال الثقافي العربي رفضا لرفض الواقع، أو رفضا للرؤية اللاتاريخية إلى الواقع، كما تمثلت حسب رؤيته في الفكر الديني. إنها تملك في نظره مضمونا معرفيا، لأنها ترفض التفسيرات الميتافيزيقية للطبيعة والتاريخ. ومضمونا سياسيا، لأنها تفصل بين السياسة والدين. ومضمونا أخلاقيا، لأنها تهدف إلى تحرير الأخلاق من ربقة الدين من أجل تأسيس أخلاق إنسانية. لكن ألا نصادف تفسيرات علمية للطبيعة داخل الثقافة الإسلامية وغيرها من الثقافات الدينية؟ وألم يتأسس الدين نفسه على أخلاق الأمم التي سبقته؟ فحتى وإن جبها وردها في غالب الأحيان، يظل مرتبطا بها، ويظل "لاوعي النص" الديني مسكونا بها. يصر **العظمة** على اختزال الحداثة وإنجازاتها في علمانية دوغمائية، وهو ما لا يمكن أن نتفق معه، فالدين نفسه، يقول الفيلسوف الألماني **أودو ماركفارد**، لا يموت في الحداثة. بل إن فيلسوفا ألمانيا آخر هو **يورغن هابرماس** يدافع عن فلسفة غير مكتفية بذاتها، ومدركة لبنيتها وموقعها غير المستقر في البناء المتعدد للمجتمع الحديث. إنها فلسفة لا تسير على خطى **كانط** و**هيغل** محاولة أن تحدد ما تبقى من الخطاب الديني أو ماهية هذا الخطاب؟ وهل هو صحيح أم خاطئ؟ بل إنها تقوم على احترام

الخطابات الأخرى وأشكال الحياة المختلفة، وليس فقط ذلك، إنها مستعدة للتعلم من الخطاب الديني. إن العالم العربي - الإسلامي عاش ابتداء من القرن التاسع عشر، وكما أوضح ذلك **العظمة**، نوعا من التمرد على التقليد وسلطته، وبدا ذلك جليا في أشكال اللباس وفي تأسيس محاكم مدنية وإبطال العمل بالحدود الإسلامية إلخ.. لكن الحركة الإصلاحية في نظر **العظمة** لم تمثل أكثر من "ميكيافيلية موضوعية"، فهي لم تحاول غير التوفيق بين الزمن العلماني والتقليد، وهي لذلك كانت تعيش في زمنين، في زمن الخرافات وزمن الواقع. هذا الموقف "اللاعقلاني"، في نظره، من قادها في النهاية إلى الفشل الذريع. أما الفكر العلماني فقد تمثل في رأيه في الدولة ومؤسساتها، فثقافة الدولة كانت غربية وسياسة **محمد علي** أو **كمال أتاتورك** كانت تهدف إلى علمنة المجتمع، لكن ضغط قوى التقليد ساهم كثيرا في نهج سياسة وصولية، انتهت غالبا إلى التراجع عن العلمانية وإلى تحالف الدولة مع المعسكر الديني كما هي الحال اليوم مثلا في مصر وعديد من الدول العربية. لا يخفي **العظمة** موقفه، بل يعبر عنه، مثل يعقوبي فرنسي تأخر به الزمن، في حدة وعنف، رافضا كل مصالحة مع التراث الثقافي، ومنتقدا دعاوي الاستمرارية التاريخية كما يجدها في كتابات بعض من معاصريه، الذين أنجزوا قراءات انتقائية للتراث، كان يعقوبي آخر قد وصفها بالمذبحة. لكن أليس حريا بنا في هذا السياق، أن نقف إلى جانب العظمة، وإلى جانب ملهمه **عبد الله العروي**، خصوصا أمام خطاب يدافع عن وهم العقلنه من الداخل، مغلقا عينيه أمام سيرورة التاريخ ورافضا العلمانية مثلا بدعوى أن المجتمعات الإسلامية في غنى عنها، بل هي لا تحتاج لما هو أكثر من العقلانية والديمقراطية، كأن العلمانية، وأعني هنا العلمانية الإجرائية وليس العلمانية اليعقوبية، ليست جزءا لا يتجزأ من العقلانية والديمقراطية؟ إن العظمة محق وهو يؤكد بأن مثل هذه الدعاوي لا تمثل فقط رفضا للعلمانية والرؤية التاريخية، ولكن أيضاً شرعنةللديكتاتوريات القائمة. إنه ينتقد اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الأساسي للتشريع، وهو ليس وحده من يتبنى هذا الطرح، فحتى داخل تيار "العقلنة من الداخل" نجد أصواتا، مثل المفكر التونسي **محمد الطالبي**، ترفض الشريعة وتنفي

عنها صفة القداسة. و**العظمة** محق حين يرى في هذه العودة إلى الشريعة تسييسا للدين وتأبيدا لسيطرة النخب الدينية على المجتمع والثقافة. ولقد شهدنا ونشهد النتائج الدموية لهذه السيطرة على حرية الفكر في مصر ولبنان والعراق وغيرها من الدول العربية والإسلامية. لكن نقد عملية التسييس هذه لا يجب أن تقودنا إلى إصدار حكم الإعدام بحق الدين، لسببين: أولا لأن الدين ليس ملكية خاصة لهذه النخب الدينية، بل هو ملك مشاع للجميع، للمسلمين وغير المسلمين وثانيا، إن الرفض العنيف للدين، هو رفض للاختلاف، ولحق الآخر، المتدين في الوجود. "إن الشعوب المتخلفة تفهم الدين بشكل متخلف"، يقول **سمير أمين**، وهذا الفهم المتخلف للدين، هو ما يجب علينا أن ننتقده ونفضحه، ونعريه على الملأ.

نحو إنسية متعددة:

إن العلمانية لا تلغي الدين. وحين يزعم أن الدين يقف على طرف النقيض من العلمانية وحين يجري الحديث عن العلمانية كإنجاز من إنجازات الحداثة، حينها تفقد العلمانية حيادها، وتتحول إلى حقيقة، وكل حقيقة سلطة. للسبب لا يجانب الإسلاميون الصواب، رغم خطابهم الشعبوي، حين يماهون بين العلمانية ورفض الدين، لأن العلمانية كما مارسها النظام العربي الرسمي وكما فكر فيها الخطاب العربي الليبرالي والقومي والماركسي، تبدو مسكونة بحقد مرضي على الدين وعلى التراث الثقافي. بقي أن نشير إلى قضية أساسية، لقد تحدث المفكر العربي الحداثوي وغير الحداثوي في جرعات كبيرة عن الدين، لكنه لم يعمد مرة إلى تحديد مفهومه، وهو ما تسبب ومازال بسوء فهم كبير. وقد نقول في شكل متسرع بأن الدين علاقة مزدوجة، فهو من جهة علاقة الإنسان بخالقه وهو من جهة ثانية علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وإذا كانت العلاقة الأولى محصورة في المجال الديني البحث، يحدد تفاصيلها وطقوسها وأبعادها الرمزية، فإن العلاقة الثانية لا يعمل الدين أكثر من رسم عناوينها الأخلاقية الكبرى، فاتحا الباب، في لغة دينية، للاجتهاد بل ولـ "النسخ"، أي للتجاوز. والعلاقتان مرتبطتان بالفرد لا بالجماعة "فالله يخلقنا أفرادا ويحاسبنا أفرادا"، تقول

إحدى شخصيات **نجيب محفوظ**، وترتبط العلاقة الثانية بمجموعة من الأوامر والنواهي الأخلاقية، التي تتميز بطابع كوني ونصادفها في أغلب الأديان، بل وفي أغلب الشرائع الوضعية. إن تحديد مفهوم واضح للدين، والاعتراف به كجزء لا يتجزأ من المصير الإنساني، أمر لا مندوحة عنه في طريق رسم معالم مجتمع متعدد، بل ومن أجل تحقيق فهم أفضل للعلمانية. إن **ناصيف نصار** يقدم تعريفا تقليديا للدين، فالله الذي يطالبه بالطاعة، يطالبني بالعمل، وفي عملنا فقط نكون مؤمنين، والعمل هو العلاقة بامتياز، لأنه يشترط الآخر، وبلغة أخرى المجتمع والأخلاق. إن العلاقة أهم من الله في الإسلام. كما أن الله ليس سلطة مطلقة، وأنى له أن يكون كذلك وأنا قادر على الإلحاد به وضرب أوامره ونواهيه بعرض الحائط. إن الإنسان مشارك للخالق في فعل الخلق، كما كتب **لحبابي** في "الشخصانية الإسلامية"، ولأنه خالق، فهو حر في تقرير مصيره. الأصل في الدين الحرية، وإلا بطل شرط قيامه. إن مفكرين مثل **نصار** و**العظمة** يفهمون الدين انطلاقا من الحداثة التي تجب كما بين **توماس باور** كل تسامح مع الالتباس، وتؤسس لهوية أحادية البعد، امبريالية المعنى، لا تختلف إلا مظهريا عن الفهم الأصولي للهوية. إن ثورة الكرامة العربية يجب أن نفهمها أيضاً كثمرة للقاء بالآخر، بالغرب، فالغرب لم يكن حاضرا فقط في هذه الثورة كتقنية وأشكال تواصل حديثة، ولكن أيضاً في وعي ولاوعي الثوار كنموذج حضاري. لكن لقاء الغرب يتضمن أول ما يتضمن فعلا نقديا، وفي هذا السياق يمكننا أن نعيد النظر بسرديته المغلقة عن الإسلام، والتي ترى في هذا الدين السبب الرئيسي للاستبداد الشرقي[7]. إن ثورة الكرامة منحتنا على الأقل فيما يتعلق بالإسلام، درسين أساسيين. فهي أثبتت أولا بأن الإسلام لا يقف ضد الديمقراطية، بل ضد الديكتاتورية، ومن جهة أخرى أن مشاكل المنطقة تعود أكثر إلى السياسة الفاسدة والاستبدادية للنظام العربي الرسمي، الذي استغل العلمانية كسلاح للمحافظة على الوضع الراهن.

إن ديمقراطية واعية أو ديمقراطية "ضعيفة" ستسمح لا ريب للخطاب

(7) M:A: Mugtedar Khan, Islamic Democratic Discourse, 2006, S. 152.

الإسلامي بالتعبير عن نفسه بل وبالمشاركة في العملية السياسية، وكل محاولة لفرض الصمت على هذا الخطاب، ستنتهي لا ريب إلى إرهاب يعقوبي، لن يساهم سوى في تثبيت دعائم الديكتاتورية في المنطقة، وتاريخنا القريب والمعاصر لا يقول غير ذلك. إن العلمانية التي نبتغيها هي علمانية إجرائية، وهي لا تعني أكثر من رفض للاستغلال السياسي للدين، طبعا لا ديمقراطية بدون علمانية، لكن الديمقراطية تتأسس على تواصل متعدد الأصوات، ومتحرر من الراديكالية. إن اليعقوبيين لم يحاولوا أكثر من تغيير العالم، في حين أن المهمة الصعبة تكمن في اقتسامه مع الآخرين.

الدرب الثاني

العلمانية... ودولة المواطنة

أ. طالب محمد كريم*

فاتحة إشكالية:

إن أثر الفكر الإيديولوجي لم ينته عند الفلسفة، بل امتد حتى في الفكر التربوي، وأحتل مكانا واسعا منه تحت غطاء عناوين العقائد الايدولوجيا. ولعب دورا كبيرا في تحديد وتقرير اتجاهاته، حتى أثر بشكل كبير ومباشر في وضع الفلسفة الفكري النظري والممارسة العملية. لذلك كان من الواجب توضيح العلاقة بين الفلسفة والايدولوجيا من أجل فهم المنطق الجدلي الذي يحكم الفكر التربوي. إن العقبات الكبرى التي تواجه تقدم الفكر التربوي، سببها الفكر الإيديولوجي خاصة في سعيه للتسلط على مجالات الفكر كله مستخدماً شتى الأساليب والحيل، بغية تحرير الفلسفة من هيمنة الايدولوجيا، وإعطاء الفكر التربوي حقه من النمو والازدهار، وبما أن الايدولوجيا تحتل جزءا كبيرا من الثقافة العربية فلابد إذن من فهم صحيح للفلسفة والايدولوجيا حتى يتحقق مفهوم الاستقلال في الواقع الاجتماعي والحياتي، وحتى يمكن أن تعمل الفلسفة في صياغة المنهج التربوي بعيدا عن كل نزوع إيديولوجي.

(*) مدرس الفلسفة المساعد في كلية الآداب - الجامعة المستنصرية/ العراق.

المنهج التربوي هو الذي يعتمد الأسس التربوية الواضحة في بناء مواطن من طراز معين، ومجتمع ناهض يرفض الأزمات التي تعيق تقدمه نحو المستقبل. وأن من سلبيات الايدولوجيا العقائدية منها أو السياسية، هو تهميش دور المواطن في بناء الوطن والمشاركة المتبادلة حسب مفاهيم الوطن والمواطن.

تنحاز الايديولوجيا دائماً إلى مصلحة الجماعة التي تعيش فيها، بالتالي فإنها من حيث المفهوم والتطبيق تكون محصورة في دائرة ضيقة، ونجد أنها دائماً تدعي الدفاع عن مصلحة الفرد، بصور وأشكال مختلفة، وخير مثال على ذلك الايدولوجيا الانقلابية أو الثورية وأيضاً الايدولوجيا القومية في صورتين مثل تصور الأمة السورية عند **أنطوان سعادة** ورؤية الأمة العربية عند **زكي الأرسوزي**، وتدعي العمل على التحرر الإنساني، الذي يتم تخصيصه من خلال هذه الأيديولوجية.

إن التحرر من وهم الأيديولوجية يكمن في بناء الفرد الذي يصير مواطناً والذي لا يقاس بدينه أو مذهبه ولا لغته أو لونه، بل يقاس وينظر إليه اعتبارياً من خلال مستوى قيامه بالواجبات وأداء الحقوق، وبذلك يصبح الفرد مواطناً يقيم من خلال التزامه بالقوانين لا من خلال طائفته، وفق شعار الانتماء للوطن وقاعدة الولاء للوطن.

تأسيساً على ذلك، ما هي طبيعة العلاقة المفترضة من الوجهة الفلسفية بين العلمانية كتوجه حداثي والعلمانية المبنية على المواطنة الحقة ؟

مفهوم المواطن :

المواطن هو الإنسان الذي يستقر في بقعة أرض معينة وينتسب إليها[1].

ويفهم من التعريف أن الفرد يأخذ صفة المواطن من خلال اتصاله واستقراره في حدود جغرافية معينة. وأن اختيار ذلك الفرد/ الإنسان لهذه البقعة المحددة من الأرض يكون نتيجة تفاعله وتبادله العملي والمصلحي،

(1) ناصيف نصار، في التربية والسياسة، دار الطليعة - بيروت، ط 1، 2001، ص15.

وأقصد من هذه المنفعة والمصلحة، الابتداء من المقومات الأساسية في بقاء واستمرار الحياة، فقد انطوى مفهوم المواطن على معنى المعية وأصبح يدل على الساكن، أي على المشارك في سكنى بقعة الأرض نفسها والانتساب إليها، وفي جملة المصالح المادية والمعنوية الناشئة من التفاعل معها[2].

لكن لا نجد في متن هذا التعريف ما يعطي لنا مفهوم المواطن بالمفهوم المعاصر، حيث أن التعريف الذي اقتبسناه، ليس فيه ما يميز حدود الفرق بين الفرد الذي يعيش داخل حدود جغرافية محددة واختيار جماعته للعيش معهم. بهذا التعريف يمكن أن نطلق لفظ المواطن على الأفراد الذين يعيشون على الأرض. ويبدو أن هذا التعريف يعطي معنى المواطن في اللغة فقط، حيث نرى في محل آخر أن الوطن في اللغة محل الإنسان مطلقاً، فهو السكن بمعنى أن تقول استوطن القوم هذه الأرض وتوطئوها أي اتخذوها سكناً[3].

ويتاح لنا التمييز بين الوطن والموطن وهما، الوطن بالنسبة إلى الجماعة هو تلك القطعة من الكرة الأرضية التي تخصها دون غيرها ويشعر أفراد الجماعة بالانتساب إليها من خلال انتمائهم إلى الجماعة نفسها[4].

وأما الموطن بالنسبة إلى الفرد هو مكان ولادته ونشأته أو مكان استقراره[5]. إذن الموطن يعني تلك البقعة من الأرض التي يعيش فيها الفرد، وعند أهل السياسة هو مكانك الذي تنسب إليه ويحفظ حقك فيه ويعلم حقه عليك وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك[6].

إن مفهوم الوطن والمواطنة لا ينحصر في العيش والسكن، بل في مجموعة من الحقوق والواجبات التي تنظم العمل بين الفرد والدولة ومن

---

(2) ناصيف نصار، في التربية والسياسة، ص15.

(3) أديب نصور، مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام (1850 - 1948)، ص98.

(4) ناصيف نصار، في التربية والسياسة، ص16.

(5) المصدر نفسه، ص16.

(6) أديب نصور، ص98.

حقوق الفرد هو أمنه وحفظ كرامته والعيش الرغيد وأعتقد أن الأمن لا يرتبط في حفظ وسلامة الفرد من الاعتداء فقط بل في أمنة القومي والثقافي، وفي توفير الطعام والسكن وإعانته على بناء الأسرة الصالحة وتوفير المناخات الثقافية التي تحفظ كرامة الإنسان. كل هذا مشروط بانتزاع الحرية، لذلك يقال "لا وطن إلا مع الحرية".

ومن الواجبات الأساسية للمواطن هي الإخلاص والولاء فالمنتظر من كل مواطن أن يضع مصالح أمته وسعادتها فوق مصالح أية أمة أخرى وسعادتها[7].

والأمة المقصودة هنا هي الدولة بمعناها الحديث المعاصر. وأجد تميزاً آخر في المواطن الصالح، وهو الذي لا يعترف لنفسه بوجود بالقياس إلى قيام تلك الدولة، بحيث إذا ما أصاب الدولة خطراً كان حتماً على المواطن الصالح أن يضحي بنفسه في سبيلها[8].

إذن يجب أن تقدم مصلحة الدولة على المصلحة الفردية، حتى تصل إلى التضحية بالنفس في سبيل الوطن والجماعة.

لكن السؤال هنا، هو كيف يحدث كل هذا؟، أي كيف نستطيع أن نرتقي بالفرد إلى مرتبة المواطن؟، كيف نستطيع إزالةكل القيود وكسرها وإذابة جميع الحواجز بين كل الأفراد المختلفين في الدين واللغة واللون؟... الخ. هذا بالتأكيد مطلبنا من بحثنا ويمكن تحقيقه من خلال الدولة العَلمانية التي سنتكلم عنها تفصيلاً..

ضرورة التأكيد على تفعيل التثقيف المستمر على فهم مبدأ المواطنة والذي هو في الحقيقة تعميق وإتمام للتثقيف السياسي، فالحقوق والواجبات التي تجعل المواطن، مواطناً ليس إلا هي ترجمة معكوسة للحقوق

---

(7) أوستن رني، سياسة الحكم، ت : حسن علي الذنون، مراجعة : إيليا زغيب، نشر بالمشاركة مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بغداد - نيويورك، 1964، ص220.

(8) برتراند رسل، بقلم الدكتور زكي نجيب محمود، دار المعارف بمصر، ط 2، بلا تاريخ، ص115.

والواجبات التي تجعل الدولة دولة مواطنين[9].

ينبغي أن نحل التمييز ومشكلته بين الكائن البشري أي بين الإنسان كإنسان والمواطن، وأيضاً مشكلة المقومات والشروط التي تجعل منه العضو في الجماعة الوطنية مواطناً بالمعنى التام ومشكلة محتوى نظام الحقوق والواجبات بين المواطن والدولة ومشكلة السلطة والأجهزة والمؤسسات التي تناط بها التربية المواطنية.

وبناء مصاهرة بعيدة كل البعد عن الأيديولوجيات المنغلقة، في سبيل تحقيق مفهوم المواطنة وهو المفهوم الأسمى والأعلى الذي يسمو ويتعالى على كل المفاهيم المحدودة والضيقة، وتتجلى بالمعنى الذي يطمس كل الفوارق في بناء المجتمع. وتحقيق ذلك يعني تحرر الفرد من كل المعوقات التي تحول بينه وبين أقرانه الذين يعيشون معه في الوطن الواحد. ويعني هذا أيضاً تحقيق الاستقلال للفرد والمجتمع وتحرر الفرد عقلاً وإرادة من أوهام الإيديولوجيات.

"الحرية والمساواة" شرطان من شروط وجود المواطن ويمكن أن يكون جزءاً من الإجابة على التساؤلات: ليس الفرد مواطناً إذا كانت عضويته في الدولة قائمة على غير الحرية الفردية المسئولة والمساواة أمام القانون[10].

لكن يبقى تفسير مفهوم الحرية والمساواة خاضع إلى أيديولوجية الدولة السائدة، ورغم هذا تبقى الدولة التي تعمل على صياغة فلسفة المواطنية، تحترم الحرية والمساواة عند أفرادها وفيما بينهم ويكون تحديد الحقوق والواجبات من خلال سن القوانين الواجب تطبيقها على الجميع دون أي توجه عنصري.

إن مسألة حقوق الدولة وواجبات المواطن تتجسد بحسب المضمون لا بحسب الشكل وتنمو وتتطور بحسب نمو الوعي والقدرة الفاعلة لدى

---

(9) ينظر : ناصيف نصار، في التربية والسياسة، ص27.

(10) ناصيف نصار، في التربية والسياسة، ص31.

المواطنين ودولتهم وهكذا يكون للمواطن حقوق سياسية وحقوق اقتصادية وحقوق تعليمية أو تربوية، وحقوق أخرى، تقابلها الدولة بواجبات سياسية وواجبات اقتصادية وواجبات تعليمية أو تربوية غيرها[11].

المواطنة هي أحد أهم عوامل النهضة المعاصرة ذلك لأنها انتقال أعضاء مجتمع دولة ما من حالة رعايا إلى حالة مواطنين، وذلك بالارتباط بمؤسسات الدولة وليس بالسلطة الشخصية المشخصة في بعض الأفراد.

المواطنية:

ينبغي أن نُميز بين مفهومي الوطنية والمواطنية، الوطنية شعور يتوجه نحو الوطن بكل عاطفة، نحو وطنه وكل ما يتعلق به من هذه العواطف حب أرض الوطن وأيضاً حب المواطنين الذي يتعايشون معاً وحب الحياة الفضلى التي يسعى إليها المواطنون، والقيم الاجتماعية التي يؤمنون بها والمثل العليا التي يعيشون من أجلها. لذلك فإن واضعي المنهج التربوي الوطني يبتغون حب أرض الوطن وحب أهله ومثله العليا، هذه العواطف الثلاث هي التي يجب يتغذي بها جميع المواطنين منذ صغرهم.

إن الوطنية شعور وممارسة ونظام، هي الدواء الموافق، هي الجسر الذي ينقل من سياسة الانقسام والتقسيم إلى سياسة الوحدة والتوحيد[12].

إن الشعور المحتوي للفرد والممارسة الفعلية له، والتي يتم بها التفاعل بين المواطن والوطن وفق القوانين والأنظمة التي تسنها وتشرعها الدولة. وهذا الشعور المتبادل بين أبناء الوطن من جهة وبين المواطنين والوطن من جهة يؤدي بالنتيجة إلى وحدة المجتمع وقهر الانقسام في سياسة واحدة تتجه للحفاظ على الوطن.

كذلك فإن التربية الوطنية تهدف بدورها إلى تنمية الشعور الوطني وحب

---

(11) المصدر نفسه، ص32.

(12) ناصيف نصار، التفكير والهجرة، ص88.

الوطن والاعتزاز به، وتغذية الولاء الوطني في نفوس أفراد الجماعة الوطنية بمختلف وفئاتها[13].

أما المواطنية فهي تعني تنظيم مجموعة من الحقوق والواجبات على المواطن من جهة ومن جهة أخرى الواجبات التي تقع عليه تجاه الموطن، المواطن في نظري مقولة سياسية خاصة تندرج في إطار الوجود السياسي[14]. ومن جملة الحقوق، الحرية الشخصية (حرية المنزل - الملكية)، وحرية العمل، والضمير، الاعتقاد، والقول، الفكر، التأليف، النشر، حرية الاجتماع، وحرية التعليم . . . الخ.

وهكذا يكون للمواطن حقوق سياسية وحقوق اقتصادية، حقوق تعليمية، أو تربوية، وحقوق أخرى، تقابلها عند الدولة واجبات سياسية واجبات اقتصادية، وأخرى اجبات تعليمية /و تربوية، وغيرها من الواجبات[15].

التربية المواطنية:

التربية المواطنية تنحصر في الحال أمامنا كحال التربية البدنية، الدينية، الاجتماعية، وهكذا يعني أن المفاهيم التي تتجسد في الممارسة السياسية، والمواطنية تحتاج إلى الترويج لها وتعليمها للأفراد، وممارستها في الخارج وذلك يعني أننا بحاجة إلى منهج تربوي يعتمد القولان. وإن التصور لماهية المواطن وماهية التربية المواطنية يمكن أن يفتح لنا فلسفة المواطنية، ومنها نلج إلى فضاء التربية المواطنية، ليس المعني بخطابنا الإنسان/ العبد، وليس الإنسان/ المملوك، وليس ذلك الفرد من تلك الجماعة المسماة رعية، وليس الإنسان المؤمن[16].

إن التربية المواطنية، تربية الإنسان على أنه إنسان فرد/مواطن ينتمي

(13) ناصيف نصار، في التربية والسياسة، 17.

(14) ينظر : ناصيف نصار، التفكير والهجرة، ص198.

(15) ناصيف نصار، في التربية والسياسة، ص30.

(16) ناصيف نصار، في التربية والسياسة، ص 19.

إلى المجتمع الإنساني سواء تحددت تلك الجماعة أم لا، باختلاف المكان والزمان، إنه مواطن له الحق في الحياة مع أقرانه من الناس يتصاهرون معه ويتصاهر معهم ويتراحم مع أقرانه الذين يخالفونه في الدين والطائفة والفكر والتوجه الايديولوجي، ذلك المفهوم الواسع لمعنى المواطن خارج عن كل الأطر الذي تأسره بلا تميز اجتماعي أو ديني أو عرقي، المواطنة ثقافة وتربية ثم سلوك وعمل، ليست المواطنة مقولة هتاف أو شعار يرفع أو شكل لصورة خارجة عن مواصفات التطبيق.

التربية المواطنية هي تربية على المواطنية وتربية في المواطنية أنها عملية شاقة ومتواصلة، إذ ينبغي السعي باستمرار إلى تكوين المواطن ونتيجة وعيه بنظام حقوقه وواجباته وترسيخ سلوكه وتطوير مستوى مشاركته في حياة جماعة المواطنين التي ينتمي إليها[17].

يقع منهج التربية المواطنية على عاتق الدولة، وهو من مسؤولياتها الإستراتيجية، الدولة الديمقراطية التي تسعى إلى تثقيف المواطن في جملة حقوقه وواجباته، وعياً وإدراكاً وسلوكاً وممارسةً، وأجد أن المفكر ناصيف نصار يذهب إلى أن هذه الحقوق تبدأ من الإنسان الفرد وتنتهي بالدولة. لا يجوز للدولة أن تضع حداً لحق أي فرد بشري في الحياة والسلامة الشخصية. بعبارة أخرى، إن حق كل إنسان في الحياة والسلامة الشخصية تخوم محددة أمام سلطة الدولة لا يحق لها المساس به أو تجاوزها[18].

إذا كانت التربية المواطنية هي التي تقع على عاتق الدولة بالأساس، فإنه لابد أن نتطلع ونستقرئ الدساتير التي تؤكد ذلك، وتحليل النصوص، ومن ثم الوصول بهذا التحليل إلى النتائج التي ترسم ملامح المنهج التربوي المواطناتي.

ومثال على ذلك، فإن الدستور اللبناني يقرر مبدأ المساواة بين اللبنانيين بصورة تكفل تنشئتهم كمواطنين. ويضيف إلى هذا المبدأ مبدأ

---

(17) ناصيف نصار، في التربية السياسة، ص21.
(18) ناصيف نصار، منطق السلطة، ص98.

الحرية بأبعاده الشخصية والاعتقادية، التعليمية، القولية والكتابية، الاجتماعية، والاقتصادية[19].

أما عن حقوق المواطن والمقصود بها مثلا : اختيار مكان العيش وحرية العقيدة وحتى الملكية والتعبير عن الرأي. . .الخ، بالرغم من جملة الحقوق والتي لا تعطى إلا في دول ديمقراطية متطورة، إن الدستور يحمل تناقضاً صريحاً لمفهوم المواطنة الذي يؤديه يدور إلى إلغاء مبدأ المواطنة التامة ويشلّ التربية المواطنية. وفي هذا الخلل الذي يشخص من خلال جهة الاعتراف بحجم ديني سياسي حقوقي يتوسط بين المواطن والدولة، يعرف بالطائفة[20].

إذا كان المنهج التربوي هو من واجبات الدولة يعني لابد أن تكون الدولة مستقلة استقلالاً تاماً وخصوصاً في حرية التفكير حتى تستطيع أن تنشئ مجتمعاً مستقلاً يتصف بإرادة متحررة تستطيع من خلالها ممارسة النقد السياسي والتحليل الاجتماعي.

ومنه فإن الطائفية هي أحد الأمراض العضوية التي تصيب جسد الدولة والمجتمع، وهي أحد المعوقات التي تحول بين تحقيق دولة المواطنة وتعمل على تمزيق المجتمع من داخله وخارجه ولا يمكن أن يقضى عليها إلا من خلال تحقيق دولة المواطنة التي تأتي نتيجة لتحقيق الاستقلال السياسي والتربية المستدامة على المواطنية.

كيف للدولة أن تتبنى مفهوم المواطنة وتعمل على تربية المجتمع بهذه المفاهيم،(الوطن والمواطن والدولة)، مفهوم الوطنية الذي يعني أن المواطن يكون ولاءه للوطن وفي نفس الوقت هناك طرف آخر يشارك في هذه العملية التربوية المواطنية، وهي الطائفة بحيث أصبح لدينا انتماءان بدلاً من انتماء واحد وبهذا انقسم الولاء والشعور بين الطائفة والوطن.

---

(19) ناصيف نصار، في التربية والسياسة، ص37.

(20) ينظر : المصدر نفسه، ص37.

مسؤولية الدولة في تربية المواطن:

الدولة جماعة مواطنين، أحرارا وعاقلين، وليست جماعة مؤمنين لذلك ينبغي أن يكون الاختيار العيني للنظام السياسي أن يتأسس في وقت واحد على العلم يضيف النظام القائم وعلى مبدأ المثال الممكن، وليس على مبدأ الاقتداء أو مبدأ المثال الكامل[21].

وغاية الدولة في النهاية سعادة الإنسان على هذه البقعة من الأرض، وليس فقط الأمن الخارجي والنظام الداخلي للجماعة السياسية[22].

إن للدولة الحق في التدخل، فرضاً أو منعاً، في الميادين غير السياسية ونشاطاتها، انطلاقاً لتحقيق الأمن والنظام العام والازدهار في المجتمع[23].

الدولة مجموعة مواطنين عاقلين، أي أن تكون الدولة الديمقراطية تعبر في شكلها العام عن حقوق الإنسان داخلها، ويجب أن يتصف هذا الإنسان بصفة المواطنية التي تعنيى دوماً التزامه بمجموعة من المبادئ والقوانين التي تنظم شؤون الحياة بينه وبين النظام السياسي والقانوني القائم، المواطنة صفة حقوقية يهبها الدستور لذلك المجتمع وينظر إلى الجميع بعين واحدة، لا تمييز ولا فوارق عنصرية أو طائفية، والمعيار في المواطنية هو: الالتزام بالعقد الذي انبنى عليه التفاهم بين المواطن والدولة.

إن المواطنة لا توجد بالطبع أوالسليقة ولا هي هبة يهبها لنا أحد، بل هي تكتسب اكتساباً، شأنها شان القيم في الحياة الأخرى[24]. ويكون تشكيل وتحقيق هذا من خلال بناء الدولة على منهج علمي موضوعي مجرد عن الانتماءات والولاءات إلّا الولاء لقانون الدولة. إذن السؤال هنا كيف تتحقق الدولة الديمقراطية العلمية العلمانية؟ لنؤجل الإجابة حتى ننتقل إلى البحث في موضوع تحقيق الدولة أولاً.

---

(21) ينظر : ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، ص36

(22) المصدر نفسه، ص37.

(23) ينظر : ناصيف نصار، منطق السلطة، ص93.

(24) قسطنطين زريق، هذا العصر المتفجر، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1963، ص117.

إذن الدولة لها مسؤولية تجاه المواطن. فهي من جهة احترام لهيبتها، ومن جهة أخرى التزام بتشريعاتها. وفي هذه المسؤولية المزدوجة يظهر الفرق بين الموقف المبدئي والموقف العملي من الحقوق الطبيعية لأفراد الشعب[25].

إن غياب وحدة التشريع في ميدان الأحوال الشخصية هو التعبير الرئيسي الأول عن ضعف الجماعة الوطنية اللبنانية، وبالتالي عن محدودية الأفق أمام التربية المواطنة اللبنانية[26].

وأما التعبير الرئيسي الثاني هو الحضور القوي الذي تتمتع به الطوائف في ميدان التربية والتعليم وهذان أدّيا إلى ضعف وحدة اللبنانيين كجماعة وطنية وتبلورت في الطائفة السياسية والإدارية بكل وضوح وملحوظ وحتى أصبحت عقبة وسداً أمام تحقيق التربية المواطنية الحقة[27].

المفهوم الليبرالي للوطن:

إن حرية التعليم حسب المفهوم الوطني الليبرالي يثير إشكالية وهي: مشكلة حق المواطن في التعلم، هذا الحق يلقي على الدولة واجب تأمين التعليم للمواطنين. كما يلقي عليها حق المواطن في العمل وإزالة أسباب البطالة[28]. والدستور اللبناني لا يذكر هذين الحقين مما يعني أن التعليم للأفراد داخل المدارس والجامعات غير مكفول من الدولة ويبقى التمتع بالحرية التعليمية نسبية حسب قدرة الفرد واستطاعته إلى الوفاء بما يلزم عليه أجور، بالتأكيد الحرية هنا، لا تعني المشروع الوطني في بناء المواطنة، المواطنة هي أساس الدولة المعاصرة، هي ثقافة وتعليم وتعبئة للجماهير، وبالنتيجة، فمن المفروض أن تقع هذه المسؤولية على عاتق الدولة. وهناك من يرى أن حق التعليم هو أحد عناصر العدالة الاجتماعية، لكن هذا

---

(25) ناصيف نصار، منطق السلطة، ص101.

(26) ناصيف نصار، في التربية والسياسة، ص39.

(27) المصدر نفسه، ص40.

(28) المصدر نفسه 40.

العنصر لا يعني أن يكون التعليم مجاني حسب رأيه، ومن نتائجه بطء الوصول إلى هدف تحقيق مجتمع عربي ناهض متعلم في فترة قصيرة نابعة لما تفترضه من عوائق مادية. إن حاجات التنمية التربوية العربية كما وكيفاً، تتصاعد يوماً بعد يوم، ومهما تضبط تكاليفها ويقلص الهدر فيها، فإن هذه التكاليف سوف تتصاعد باستمرار وسوف تضم العبء الثقيل الذي تتحمله الدول العربية القليلة الموارد[29]. تشجيع الهيئات الشعبية على تأسيس المدارس، وبسط شيء من العون لها في هذه السبيل[30].

نجد مبدأ تكفل الدولة في تعليم المواطن بين الرأيين يعبران عن أفق المفكر العربي في نهوض المجتمع العربي من خلال تعليمه وإعداده سواء للشهادة الأكاديمية أم لشهادة الحياة في اتخاذ دوره المنتج من تقدم المجتمع إلّا إن إضافة مبدأ آخر إلى جانب حق التعليم وهو حق العمل أي القضاء على البطالة هو سمة حاجات الإنسان الضرورية في ديمومة الحياة وفي حق التعليم هو إحياء الإنسان فكرياً ومعرفياً ومثلما في حق العمل يكون القضاء على البطالة، فإن حق العلم والتعليم يكون القضاء على الجهل والظلام. أما المشكلة الثانية التي تفهم من خلال النص الدستوري، وهي تتصل بوحدة التربية الوطنية.

السؤال المتموقع داخل هذا التحليل: هل يتناغم هذا التأويل مع النص الدستوري في حرية التعليم؟ لكن أود أن أشير هنا، ماذا تعني عبارة حرية التعليم؟ أنا أفهم منها جانبين هما، تارة حرية التعليم تعني أن تملك الإرادة في أن تتعلم أو لا تتعلم، والثانية وهو الاختيار التام بين الرغبة في التعليم وبين رفضها بدون أن تضغط عليك الدولة باعتبارك مواطناً تحوز كل الحق في اختيار ما ترى فيه خيارك. هذا ممكن إلى حد ما، إلا أن الكلام عن النتيجة التربوية العلمية التي تنهض بذلك المجتمع ووجوب تحصيل هذه النتائج بعيدة عن التعليم ينبغي لنا أن نذهب إلى التأويل الثاني وهو فرض التعليم. وقد يتبادر في الذهن تساؤلا عن مدى إمكانية فرض إرادة التعليم

---

(29) قسطنطين زريق، نحن المستقبل، ص378.
(30) المصدر نفسه، ص 110.

على المواطن؟ ألا يعني هذا ضمنياً مساساً بحرية المواطن؟ ويمكن أن تكون الإجابة بالشكل التالي: أن الدولة التي تهدف إلى بناء الحريات لا تشعر بأنها تمس حرية التعليم عندما تعلن إجبارية التعليم وترغم الأهل على إرسال أولادهم إلى المدارس، الرسمية أو الخاصة معتبرة أن القضاء على الأمية مفيد لتعزيز الحرية[31].

إذن حرية التعليم تعني أن للمواطن الحق في اختيار المناهج التعليمية بما يراها تتلاءم مع فكره وهنا تكمن المشكلة الأساسية التي تتعلق بالشعور بالانتماء نحو وطن واحد لجميع الديانات والمذاهب والطوائف ومعنى ذلك أن التربية على المواطنية منوطة دستورياً بسلطة الدولة وبسلطة الطوائف، وهما سلطتان متنافستان وفي العمق متناقضات، في سعيها لإعادة إنتاج الأبناء على صورة الآباء[32].

تتحقق المواطنة من خلال العمل والممارسة التي تنبثق من الإدراك والوعي الوطني، وتسبقها مقدمات تعمل على زوال كل أشكال وصور الإقصاء بنوع الجماعات التي تتبناها، ولا يعني ذلك إقصاء الدين، أو الطائفة أو الأيديولوجيات الأخرى، بل تتقدم عليها وحدة المجتمع في الوطن الواحد وحرية المواطن والتمتع بكامل حقوق المواطنة بلا فوارق وامتيازات بين أعضاء الدولة الواحدة. المعيار في الوطنية والانتماء يكون من خلال الالتزام بالقوانين الذي تسنها الدولة،عن التربية ودور الدولة في ذلك فهو يعتبر أن التربية تقع على عاتق الدولة وهي واجبة عليها تجاه المواطنين. وبذلك يكون خلاص الدولة في التعددية التربوية الفكرية الاجتماعية التي تؤدي إلى فرقة المجتمع الواحد. والنموذج الياباني ارتقى من خلال التربية المواطنية، حيث أن اليابان الحديثة أظهرت مثالاً يوضح النزعة التي تغلب على جميع الدول العظمى، نزعة جعلت من العظمة الوطنية الهدف الأسمى للتربية. فالتربية اليابانية هدفها تخريج مواطنين مخلصين للدولة عن طريق

---

(31) ناصيف نصار، باب الحرية، ص260.

(32) ناصيف نصار، في التربية والسياسة، ص41.

تربية عواطفه، ونافعين لها عن طريق المعارف التي تعلموها[33].

وللخلاص من كل هذه التساؤلات التي وراءها تكمن قلق المواطن، نعتقد أن تحقيق المواطنة يكون من خلال البناء المؤسساتي في الدولة العَلمانية التي نستطيع أن نستخلص أهم خطواتها:

أولاً: إن المواطن كائن سياسي، ويعني هذا أنه يصعب الحفاظ عليه بعد تشكليه وإن الدستور يسلم بحقوق المواطن والمواطنية ويعتبرها خطوة أساسية على طريق التربية المواطنية، بشرط أن يكون الدستور خالياً من التناقض لمقومات المواطن والمواطنية[34]. لكن هذا لا يكفي، بل من الواجب تطبيق وممارسة المبدأ الدستوري وهذه الممارسة الفعلية التي تجري على صعيد مؤسسات الدولة وتصرفات المواطنين تتخذ أشكالاً متباينة وتقر في أطوار مختلفة. فينبغي ترسيخها وتحسينها باستمرار[35].

ثانياً: إن التربية المواطنية ينبغي لها أن تمارس السلوك الذي يغلب الانتماء إلى الوطن. الولاء السياسي لسلطة الدولة نفسها. المشكلة إذن هي مشكلة الدولة الوطنية وقدرتها الفعلية على التعامل مع أعضائها كجماعة مواطنين، لا كجماعة عبيد، ولا كجماعة مماليك، ولا كجماعة مؤمنين[36].

ثالثاً: إن التركيز على المسؤولية، سواء أكانت هذه المسؤولية من داخل أعضاء الدولة أو المواطنين أم من بين الدائرة الحاكمة، سواء كان في صفوف الحاكمين أم في صفوف المحكومين، يعني المسؤولية التي تدفع المواطن في فعله المشاركة كل حسب موقعه في بناء نظام الحقوق والواجبات المتبادلة بين الدولة وأعضائها[37].

---

(33) برتراند راسل، في التربية، تعريب الدكتور أحمد عبد السلام داني بك والأستاذ محمد أحمد الغمراوي، سلة الفكر الحديث، العدد الرابع، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، بلا تاريخ، ص31.

(34) ينظر: ناصيف نصار، في التربية والسياسة، ص49.

(35) المصدر نفسه، ص49.

(36) المصدر نفسه، ص49.

(37) ينظر: ناصيف نصار، في التربية والسياسة، ص50.

رابعاً : المساواة باعتبارها قاعدة تنطلق منها التربية المواطنية، المساواة في الكرامة الإنسانية ومن الأخوة في الوطن ويعتبرها **نصار** شرط لوحدة الجماعة الوطنية[38]. فالمساواة أمام القانون تعني أن المواطنين يخضعون لقانون واحد دون تفريق فيما بينهم، إلا بسبب الجدارة والاستحقاق[39].

خامساً : مفهوم الخير المشترك تدخل في سياق التربية المواطنية، وتعتبر من المفاهيم الأساسية في الفلسفة السياسية، لذلك يجب أن تتحدد كتربية.

سادساً : إن تلتزم التربية المواطنية مبادئ التوازن في حقوق وواجبات المواطن من جانب وحقوق وواجبات الدولة من جانب آخر[40].

سابعاً : أن التربية المواطنية تستلزم تطويراً مستمراً لنظام الحقوق والواجبات بين المواطن والدولة،أي اعتراف الدولة بالمواطن من حيث الشعور والوجود الحقوقي وإنما من خلال مراجعة دائمة أو دورية، للحقوق والواجبات التي تتعلق به وبالدولة، بحيث تتوسع دائرة مضامينها، ويتغير ما ينبغي تغييره منها، ويتعمق وعي المواطنين بوحدة الحياة والمصير التي تجمعهم في دولتهم وبواسطتها[41].

ويمكن لنا الخروج من هذه الأفكار الفلسفية العامة، بضرورة رسم حدود منطق التربية المواطنية وينبغي الارتكاز عليها واستخدامها، سواء في النظريات والتجارب التربوية السياسية أم للتفكير والعمل لإنشاء تجارب جديد[42].

هل يكفي أن يثبت الدستور هذه المبادئ التي تحدد شكل الشخصية المواطنية في الدولة ويمارس المواطن دوره في الحقوق والواجبات؟، إن السلطة الحاكمة هي التي تتصدى وتأخذ دورها الكامل في سن القوانين

---

(38) ينظر : المصدر نفسه، ص50.
(39) المصدر نفسه، ص 50.
(40) ينظر : المصدر نفسه، ص 52.
(41) المصدر نفسه، ص52.
(42) ينظر : المصدر نفسه، ص 53.

المنبثقة من الدستور، لكن على الأغلب أن السلطة في الدولة وبالأخص في الدول التي لا تمارس الديمقراطية أي الدول الاستبدادية هي التي تغير نصوص الدستور بقوانين تنافي أو تحيد من المبادئ التي تتضمنها تلك النصوص[43].

إن سيادة القانون يمكن أن تكون غطاء لممارسات أين منها ممارسات الأنظمة الاستبدادية السابقة للأنظمة الدستورية[44]. إذا كان الدستور لا يفعّل المبادئ والقوانين إلى ممارسة فعلية في الواقع الاجتماعي والمؤسساتي الدولي، فأين يمكن أن يكمن الخلل هل في السلطة أم في المجتمع؟ لماذا هناك دساتير في الأنظمة المتطورة لا تطبق مضمون الدساتير ؟ الجواب عند **ناصيف نصار**، يكون في بناء وتحقيق الدولة الجمهورية الديمقراطية الحقيقية، أي تلك التي تؤمن بالمواطنية والتربية المواطنية كما يجب[45].

الدولة القومية العلمانية الديمقراطية:

إن الخلاص من الطائفية وإيديولوجية الدين في السلطة وإحياء روح المواطنة يتحقق من خلال إنشاء الدولة القومية العلمانية التي تسود فيها الممارسة الديمقراطية، والوصول إلى مثل هذه النتيجة أيضاً يشكل مسألة لابد منها في أية عملية نهضوية. إذن ما هو السبيل إلى إقامة مجتمع وطني ديمقراطي؟ إن الدفاع عن الديمقراطية يكون دفاعاً ناقصاً أو مبتوراً إذا أسقط من الحساب قضية العلمانية[46]. الديمقراطية تعني أن الشعب سيد نفسه وأنه يخضع للقوانين التي يسنها لنفسه ويطيع الحكام الذين يكلفهم إدارة الشؤون العامة ما داموا أهلاً لثقته. أنها إذن تفترض وجود شعب واحد يتصرف سياسياً كما يتصرف الفرد تجاه نفسه، أي بإرادة عاقلة لا تعرف سلطة أعلى منها[47].

---

(43) ينظر : ناصيف نصار، في التربية والسياسة، ص 71.

(44) المصدر نفسه، ص 71.

(45) ينظر : المصدر نفسه، ص 72.

(46) - ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، ص85.

(47) المصدر نفسه، ص85.

التحرر السياسي يعني التحرر من الدولة وأيضاً يعني تحرر الدولة وأعضائها من كل سلطة دينية أو غير دينية تزعم لنفسها الحق السيطرة على السلطة السياسية في المجتمع كما أن التحرر السياسي هو تحرر الفعل السياسي مما ليس من الحياة السياسية بالمعنى الحصري. بتعبير آخر جعل العمل السياسي منفصلاً عن الدين ومستقلاً في مباحثه.

الديمقراطية هي التي توصل المجتمع إلى تحقيق الاستقلال السياسي في شكل الدولة، والاستقلال السياسي لا ينحصر في الأيديولوجيات التي تبرر للسلطة الحاكمة أفعالها، بل الاستقلال يرادف السيادة، وسيادة المواطن على نفسه من جميع المشكلات الفكرية والدينية والثقافية التي تتعلق بمواطنيها وتفرض العزلة عن الآخرين .

إن المبادئ الأساسية التي تدخل في قيام المجتمع الوطني الديمقراطي هو أسبقية الانتماء الوطني عند جميع أعضائه على أي انتماء اجتماعي سياسي آخر. والمساواة بين جميع أعضائه كمواطنين. والمبدأ الثالث هو الحرية الشخصية المسئولة لجميع أعضائه[48].

الانتماء الوطني ومقولة المساواة والحرية الشخصية المسئولة، مفاهيم لا تبنى على أسس مصادر دينية، ويعني ذلك إن الدولة والمجتمع تحرر من سيطرة النظام الديني، وعلى الأخص النظام الذي يحتضن تشريعاً حقوقياً وأخلاقياً ثابتاً، وهذه هي شكل الدولة العلمانية التي تتحقق وجودها في المجتمع العلماني حسب **ناصيف نصار**.

العلمانية:

لنقف قليلاً عند تعريف العلمانية، وتكون بذلك الإطار العام الذي

---

(48) ناصيف نصار، التفكير والهجرة، ص160.

*عبد الوهاب المسيري (1938-2008) ولد في مصر وتخرج من كلية الآداب انجليزي من جامعة الإسكندرية 1959، ثم ماجستير في الأدب الانجليزي المقارن من جامعة كولومبيا عام 1964، ودكتوراه في الأدب الانجليزي والأمريكي من جامعة روتجرز الأمريكية عام 1969، ينظر : ايوب ابو دية، المصدر السابق، ص422.

نفهم من خلاله المقصود بالايدولوجيا العلمانية السياسية وموقفها تجاه المجتمع في ممارسة الدين. يقسم **عبد الوهاب المسيري*** العلمانية إلى علمانية جزئية وأخرى شاملة :

العلمانية الجزئية: هي رؤية جزئية للواقع (برجماتية-إجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية) ومن ثم لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة فصل الدين عن الدولة. ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة كما أنها لا تنكر وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية أو وجود ما ورائيات وميتافيزيقا(49) .

العلمانية الشاملة: رؤية شاملة للواقع ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صراحة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة. فإما أن تنكر وجودها تماما في أسوأ حال، أو تهمشها في أحسنه، وترى العالم باعتباره مادياً زمانياً كل ما فيه في حالة حركة ومن ثم فهو نسبي(50).

ولا بد أن نفرق بين العلمانية بكسر حرف العين التي توحي بنسبتها إلى العلم وبين العلمانية بفتح حرفي العين واللام معا: فالعلماني بكسر حرف العين هو ما يشار إليه عادة من كتاباتنا المعاصرة بالعلموي. . . والعلماني بكسر العين هو من يتخذ من المعرفة العلمية كما هي ممثلة في العلوم الطبيعية بخاصة نموذجاً لكل أنواع المعرفة(51). وبهذا التعريف نستدل في أن العلمانية بتعريفها الحالي تعنى أنها تتبنى وجهة النظر الوضعية، ووجهة نظر مماثلة لها، مما يعني عدم اعترافه بإمكان المعرفة الخلقية أو الدينية أو الميتافيزيقية ذلك لأن القضايا المزعومة لأي منها لا يمكن إخضاعها،

---

(49) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود والصهيونية - نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، القاهرة، ط1، المجلد الأول، 1999، ص209.

(50) المصدر نفسه، ص209.

(51) عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص37

لمعايير العلم[52]. إن التعريف للعلمانية المبني على كسر العين قد لا تكون هي المطلوبة في بناء النظام والإطار الكلي للدولة، بل أنه التعريف الأخر الذي هو فتح حرفي العين واللام والتي تعني استقلالية العقل الإنساني في سيرورة توظيف الإنسان للعقل في أي من المجالات التي يوظفه فيها. والأهم من كل هذا أنها معنية بجعل دور الإنسان في العالم مشتملاً على اكتشافه، باستقلال عن الدين، الغايات التي يجدر به تحقيقها في هذا العالم والوسائل القمينة بتحقيقها[53]. ونصل بكل هذه التعاريف الى الحصيلة الآتية هي: إن العلمانية بهذا المعنى هي، إذن موقف ابستمولوجي الى الحد الذي تكون ضمنه موقفاً من طبيعة المعرفة العملية معرفة الغايات والوسائل وعلاقتها بالمعرفة الدينية - غير أن العلماني بفتح العين واللام، ليس بالضرورة، علمانياً بكسر العين[54].

العلمانية التي نعنيها علمانية متصلة اتصالاً وثيقاً بين الدولة والمجتمع، وهي الحل للمجتمع السياسي والطائفي. وهذا ناتج من شعور الشعب في تعدد الانتماءات الدينية أو المذهبية، لذلك تظهر الحاجة عندهم إلى توكيد انتماء أعلى يدرك الشعب به وحدته ويصلح أساساً للدولة[55].

علمانية الدولة في ممارسة سياستها تجاه الشعب والمواطنين، تنظر إليها نظرة فوقية هرمية عليا أن يكون العلاج من الرأس وليست القاعدة الاجتماعية لذلك يمكن أن تكون العلمانية أو النظام العلماني بديلاً للنظام الطائفي[56]. لكن يبقى هذا ناقصاً إذا كان المجتمع بكليته يعيش الطائفية ولا يكون النظام العلماني سوى بديل جزئي للطائفية السياسية[57]. إن الدولة الدينية بطابعها الكلياني/Totaliarian، تحول المؤسسة الدينية إلى مرجع أخير

---

(52) المصدر نفسه، ص38

(53) عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص38

(54) المصدر نفسه، ص38

(55) صيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، ص85.

(56) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص181.

(57) المصدر نفسه، ص 181.

ومطلق فيما يختص بكل أمور الدين والدنيا على حد سواء[58].

النتائج التي تتحقق من خلال تحقيق المجتمع العلمي العلماني:

أولاً: زوال الطائفية السياسية، يعني ذلك أن الطوائف ستزول بل هي باقية في الأبعاد التاريخية والنفسية والاجتماعية، لكن المشكلات والأزمات التي نشأت وممكن أن تنشأ نتيجة لنظام الطائفية السياسيةوالإدارية والمضاعفات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنفسية والديمقراطية والقومية، تجعل كل ذلك حصول الطلاق بينه وبين الحركة التاريخية المجتمعية الجديدة ورفضها له[59].

ثانياً: في المجتمع العلمي العلماني تعود الطوائف إلى دورها الطبيعي الأصيل، أي الدور الديني الاجتماعي، وتقوم بوظائفهما ضمن الحدود التي تتوفر لها في المجتمع[60]. ولا يعني هذا أن الطوائف ستتكيف بسهولة في المجتمع العلمي العلماني في المرحلة الأولى، ذلك أن سيحصل بها التغيير جراء ذلك على صعيد الحياة الاجتماعية السياسية، لأن المجتمع العلمي العلماني لا يعترف بالامتيازات على صعيد النشاط الاجتماعي السياسي[61].

ثالثاً: المجتمع العلمي يشجع على انتشار الفكر النقدي وعلى إعادة النظر في التقليد والمعتقدات وسائر الموروثات[62]. ويعتقد نصار أن هذا سيجعل من الدين أمام أزمة من جراء تفكك النظام الطائفي وانتشار الروح العلمية. ويعتقد أن هذا ضروري من أجل الدين نفسه لأن النظام الطائفي ليس نظاماً دينياً ولكن خادماً له[63].

رابعاً: المجتمع العلمي العلماني يقدم الجو الملائم لكي تحاسب

---

(58) عادل ضاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية، ص39

(59) ينظر: عادل ضاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية، ص 195.

(60) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص 196.

(61) ينظر: المصدر نفسه، ص 196.

(62) المصدر نفسه، ص 196.

(63) ينظر: المصدر نفسه، ص 196.

الطوائف نفسها على هذا الأساس فتجعل نفسها خادمة لأغراض الدين الحقيقية لا لرجال السياسة أو لنظام سياسي معين[64].

خامساً : في المجتمع العلمي العلماني ينتقل الثقل السياسي من الجماعات الطائفية إلى الجماعات الحزبية. فالأحزاب المنظمة النشيطة هي التي تقود الرأي العام وتقرر اتجاه التطور[65].

سادساً : عندما يتحول المجتمع إلى مجتمع علمي علماني موحد، يصبح العمل أساس الروابط الاجتماعية، ويصبح الإنتاج مقياساً لتعيين المنزلة الاجتماعية، والمساهمة في تقدم المجتمع الشامل هدفاً لنشاط مختلف الأفراد أو الجماعات[66].

سابعاً : في المجتمع العلمي العلماني، تفقد فكرة المجتمع اللا طبقي جزءاً كبيراً من الأهمية أو الهالة التي تحيطها بها الايدولوجيا الشيوعية[67].

ولا يعني أن المجتمع العلمي العلماني تلغي وجود الجماعات الطبقية، لأنها واقع اجتماعي سواء أكان على درجة عالية أم منخفضة، لكن نوع وجودها يختلف عن نوع وجودها في مجتمع بدائي أو إقطاعي أو تجاري.

ثامناً : في سبيل تحقيق المجتمع العلمي العلماني يعني ذلك ضرورة تأسيس التمايز الاجتماعي على نظام تربوي علمي متماسك مع نظامات المجتمع بأسره .. إن المجتمع لا يبلغ أعلى درجات الفلسفة والعلمانية، ولا يحقق أفضل أنواع الديمقراطية إلا عندما يقيم نظاماً تربوياً علمياً، يكفل لجميع أعضاء المجتمع الشروط الملائمة لبروز مواهبهم وتفتح طاقاتهم ونمو شخصياتهم نمو طبيعياً متكاملاً[68].

ولعل هذه النقطة الأخيرة تحدد لنا المعالم الواضحة في النظام التربوي

---

(64) المصدر نفسه، ص 196.
(65) المصدر نفسه، ص 196.
(66) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، ص 199.
(67) المصدر نفسه، ص 198.
(68) المصدر نفسه، ص 200.

الذي يحقق مفهوم المواطن والمواطنة والولاء والانتماء الذي لابد أن يكون للوطن.

إذن الفلسفة العلمانية تعني استقلالاً للفكر في البحث والعمل في تطبيق القضايا الناتجة وفق علاقة منهجية تكون الناظم بين الفكر والتطبيق، مستقلة عن المؤثرات والتأثيرات، حتى تستطيع أن تبلور موقفاً فلسفياً علمانياً يستجيب لحاجات الفرد والمجتمع،وفق العوامل والمقومات التي تبني مجتمع وحضارة متطورة ومتقدمة.

بناء الدولة العلمية العلمانية لا يمكن لها أن تتحقق بشكل طبيعي بديهي، أي تقفز فوق المقدمات الضرورية التي تسبق استقلال الدولة والمجتمع. ممارسة الحرية على مستوى الفرد والجماعة وحرية الإرادة في اختيار الموقف والتي لابد أن تكون مصحوبة بالمسؤولية المتمثلة في أعلى درجات الوعي والإدراك لمفهوم الحريات، وأيضاً ممارسة النقد والتحليل للمواقف والقضايا، ورفض الاستسلام لها، استسلام العبد المطيع، ليس هنا أي في حقل البحث والتحقيق، أي قضايا وموضوعات مقدسة، إن ديمومة الفكر تكون في أمرين: الأول يجب أن تتفاعل مع المتغيرات وسؤال المجتمع وتحاول أن تجيب عنها حتى لا تبقى في ذاكرة التراث، والثاني خضوع الفكر والقضايا للنقد والتحليل المستمر. وممارسة الشك الموضوعي هو الآخر لا يقل أهمية عن النقد، حيث أنها تشبه آلة لكسر الأصنام والأوهام.

ولابد أن لا ننسى أثر الدولة في بناء المجتمع، الدولة الديمقراطية العلمانية التي تدعم الحريات والتي لها الأثر الكبير في تسويق المؤلفات وطبع الكتب وتأسيس المكتبات التي تساعد في ازدياد وعي المجتمع،وبناء المؤسسات التي تعمل على بناء مفهوم المواطنة، ولا تتبنى موقفاً إيديولوجيا والترويج له محاولة أن تسيطر على الوعي والعقل الجمعي واستخدامها بما يتناسب مع مصالحها، من هنا تكمن أهمية البحث في الإيديولوجيات وممارسة النقد لها في محاولة الفرز والتمييز بينها وبين الفلسفة، ويتضح من هذا أنها سعي باتجاه تحقيق الاستقلال، وهو لا ينطبق على محاولة التخلص

من الطائفية في أنها تبني رؤية مستقلة ناقدة لا تخضع إلى المسلمات وإنما إلى العقل ومعطياته ومفهوم المواطنة هو الذي يكرس بناء هكذا شخصية،فليس هناك تفاضل وتمايز بين أعضاء المجتمع،المعيار الحقيقي في التمييز بين الأعضاء هو التزام المواطنين بالواجبات التي تقع على عاتقهم والحقوق التي لهم وهي واجبات على الدولة، هذه العلاقة المتبادلة بين المواطن والدولة هي التي تساوي بينهم أمام الدستور والقانون، والتي هي الأخرى تحترم المواطن وخصوصياته في ممارسة حريته الكاملة في اختيار عقيدته ودينه ومذهبه،ولا يمكن أن يتم ذلك بعيدة عن العَلمانية التي تحرر الدين والمجتمع معاً.

سؤال الدولة في الإسلام
بين جدل الإثبات الديني والنفي العلماني

أ. بركات عمار*

أوجد الإنسان منذ القدم عدة تنظيمات اجتماعية لتسهيل وتلبية حاجات الأفراد في المجتمع، ومن أكبر هذه التنظيمات الاجتماعية توجد الدولة؛ حيثُ تتولى الدفاع عن الأفراد والمحافظة على أمنهم وممتلكاتهم، في مقابل ذلك يوجد الدِّين الذي لا يقل أهمية عن الدولة، فبالرغم من الفصل المفاهيمي حالياً بين الدين والدولة (السياسة) إلا أنهما كانا مندمجين وخصوصا في الديانات القديمة والتوحيدية.

وما أريد تبيانه ودراسته في هذه الورقة هو التركيز على الدولة في الإسلام ومدى قيامها فيه، ومحاولة تفسير التناقض في آراء المفكرين بين إثبات الدولة أو نفيها في الإسلام، ومنه نطرح الأسئلة التالية:

- ما هي العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام؟

- لماذا تُطرَح إشكالية الدولة بحدة في الإسلام على غرار الديانات الأخرى وخصوصاً التوحيدية منها؟

(*) باحث أكاديمي جزائري، عضو مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية جامعة معسكر.

- وكيف نفسر اختلاف نظرة المفكرين لإشكالية قيام الدولة في الإسلام إلى درجة النفي والإثبات؟

- هل هذه الإشكالية مرهونة بتحديد المفاهيم أم بإيديولوجية المفكرين؟

- أم الأمر يتعدى إلى اختلاف واقع المسلم في فترة الرسول (ﷺ) وبعده في فترة الخلفاء؟

أولا: السياسة في الأديان:

لقد ظهرت السياسة في الديانات القديمة (حتى ولو لم تكن تسمى سياسة)، فكانت السلطة تبدو سلطة دينية أكثر منها سياسية، حيثُ الديانة الطوطمية كان شيخ القبيلة فيها يتمتع بنفوذ سياسي إلى جانب نفوذه الديني، "فرئيس العشيرة التي تعبد الطوطم هو كاهن الجماعة الأكبر، وتعتبر الجماعة صورة حية للطوطم وتضفي عليه كثيرا من صفاته فهو الوارث للإله (الطوطم)"[1].

وما جعل لرجل الدين هذه السلطة هو مركزه الروحي والديني، ونرى ذلك الارتباط بشدة لدى العبرانيين القدماء، "إذ لم يكن احترام رئيس الأسرة عندهم يعود إلى حكمته أو قوته بل يعود إلى مركزه الروحي ككاهن المنزل، فمصدر سلطاته الروحية والزمنية مصدر روحي أي: ديني"[2].

وفي الحضارة المصرية القديمة كان الفرعون (رئيس الدولة) يقوم بمختلف الممارسات الطقوسية، بالإضافة إلى أن رجال الدين يشرفون على الأنشطة الاقتصادية، وهذا ما يفسّر أن "في مصر كانت تُستخدم المعابد كمخازن لتخزين الفائض من الحبوب.. ورجال الدين والكهنة كانوا يتمتعون

---

(1) رشوان حسين عبد الحميد، الدين والمجتمع، الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، 2004، ص206.

(2) عبد الباقي زيدان، علم الاجتماع الديني، القاهرة: دار غريب، 1981، ص41.

بامتيازات خاصة لا يتمتع بها الأفراد العاديون"[3]، وكانت قرارات فرعون السياسية محملة بكل ما تملكه من عواطف دينية؛ ومثال ذلك أن **أخناتون** لما انزعج من طغيان طائفة الكهنة أخفى عمله السياسي خلف الإصلاح الديني (التوحيد). أيضاً فيما يخص اليونان القديمة؛ فقد اعتُبِر الملك الإغريقي ملكاً دينياً بالدرجة الأولى، حيثُ هو الذي يُقرب القرابين ويتلو الصلوات ويرأس الواجبات الدينية وكثير من الثورات كان يتم من خلال المنازعات الدينية[4].

أما فيما يخص الديانات الشرقية القديمة التي يُمكننا أن نصفها بالديانات الذاتية لأنها تركِّز حول الذات وكبحها عن الشهوات والتسامي بها بالتأملات، فالهندوسية والبوذية التي انشطرت عنها لم تهتما بالدولة أو السياسة، على عكس الكنفوشيوسية التي تأسست في ظرف كان الأمن مفقودا والفوضى منتشرة طول البلاد وعرضها، في مثل هذا الجو أخذ **كونفوشيوس** يفكر في السبل التي تعيد للمجتمع الصيني لحمته وتماسكه، وقد وضع لرسالته ثلاث ركائز: الاحترام والانضباط والمحبة[5].

وعلى الرغم أن الديانات التوحيدية قد أتت بنظرة جديدة للإنسان والعالم من جهة، وقُدرتها على التكيف مع الأنظمة الاجتماعية الأخرى من خلال انسجام مبادئها وشرائعها، لكن مزجها بين السياسة والدين ما زال قائماً.

فقد كان **داوود وسليمان** في الديانة اليهودية كملِكين يقدمان القرابين متبعين الطقوس الكهنوتية التي من اختصاص كبير الكهنة، كما كان كل منهما يبارك الشعب ككاهن[6]، وشكّلت هذه البركة أسطورة من ضمن الأساطير التي تبنتها فيما بعد دولة إسرائيل سنة 1948م كأسطورة سياسية،

---

(3) السيد حسيني، المدينة ـ دراسة في علم الاجتماع الحضري، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2000، ص16.

(4) رشوان حسين عبد الحميد، المرجع السابق، ص208.

(5) عويس وهدان، أديان البشر، عمان: دار أزمنة للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص58.

(6) رشوان حسين عبد الحميد، المرجع السابق، ص207.

"وأول هذه الأساطير وأهمها أسطورة الهولوكست. . . وهي مستمدة من القصة التوراتية التي تزعم أن يعقوب قد أُعطِي البركة من والده إسحاق، الأمر الذي جعل أخاه الأكبر عيسو يحقد عليه(يعقوب) ويريد قتله، وبالتالي صار يعقوب رمزاً لليهود وعيسو لغير اليهود"[7].

وعلى غرار الديانة اليهودية تختلف نظرة المسيحية للسياسة والدولة، فقد ورد في مبادئها الفصل التام بين الدِّين والسياسة ويظهر ذلك في قول المسيح عليه السلام -عندما سُئِل من قبل اليهود؛ هل يجوز دفع الجزية لقيصر؟- أجاب: "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"[8]، لقد جاءت الديانة المسيحية في ظل الإمبراطورية الرومانية لذلك طفق الرومان إلى اضطهاد المسيحيين وتعذيبهم لأن السلطة الرومانية اعتبرت هذا الدين دين الضعفاء والمهمشين، ولكن بدءاً من 325م اعتنق الإمبراطور الروماني قسطنطين الديانة المسيحية الذي أصدر مرسوم ميلانو ينص أن المسيحية دين للدولة والدعوة للتسامح الديني، ولكن رغم ذلك فقد أقر قسطنطين مسألة تقديس المسيح حسب الثالوث، وبذلك فقد أقصى الطوائف الأخرى التي لا تقر بذلك، بحكم أن من يخالف عقيدة الثالوث هو كافر يجب قتله.

وقد انحرفت المسيحية منذ ذلك العصر عن مبادئها فأصبح رجال الدين يستغلون الإنسان ويُحجرون فكره ويقتنون الإقطاع والعبيد ويتاجرون بتذاكر الغفران حتى شوهوا الدين المسيحي وأثاروا الناس حقدا وغضبا، ممّا دفع هذا الوضع بالمفكرين في القرن 18م بضرورة فك السحر عن الدّين وتطبيق العلمانية، وهذا ما حدث في الثورة الفرنسية وفي دول أوربا وأمريكا[9].

وبالتالي نرى كيف أنه الدين والسياسة متلازمان بحكم دخول الدين في شرعنة القرارات السياسية سواء في الديانات القديمة أو في الديانات

---

(7) ماضي عبد الفتاح محمد، الدين والسياسة في إسرائيل، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1999، ص ص298-299.

(8) عويس وهدان، المرجع السابق، ص31.

(9) رشوان حسين عبد الحميد، المرجع السابق، ص209.

التوحيدية ما قبل الإسلام، وكن هل يبقى هذا التلازم بين الدين والسياسة في الإسلام.

ثانياً: ضبط مفهوم الإسلام:

نريد ضبط هذا المفهوم حتى نفهم العلاقة التي تجمع بينه وبين مفاهيم أخرى كالدولة والسياسة والحاكمية.

هناك اختلاف في وجهات النظر حول الإسلام، فمنها ما يؤكِّد على اعتباره شريعة وعقيدة، ومنها ما ينظر على أنه نظام اجتماعي واقتصادي وسياسي، والإسلام في أبسط معانيه هو "توحيد الله سبحانه وتعالى والخضوع والانقياد لأوامره، وإخلاص العبادة له، والإيمان بالأصول والمبادئ التي جاء بها سيدنا **محمد بن عبد الله** صلاة الله وسلامه عليه"[10]، لقد اشتمل هذا التعريف على جانب العقيدة المتمثلة في الإيمان والتوحيد لله، هذه العقيدة تستلزم تطبيق وتنفيذ أوامر الدين، وهذا هو الجانب الممارس.

وإذا تتبعنا معاني لفظ الإسلام في القرآن الكريم نجده في عدة آيات دالةً على معاني متعددة؛ معنى مناقض للشرك، ومعنى الانقياد والخضوع لله، ومعنى الدِّين المشترك:

1. فالمعنى المناقض للشرك يتمثل في أن الإسلام لا يُقر بالشرك (Polythisme)، ويدعو إلى التوحيد (Monothisme)، ويظهر هذا المعنى جلياً في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 14].

2. معنى الانقياد والخضوع لله سبحانه وتعالى؛ حيثُ لا يكفي بأن نؤمن بالله فحسب، بل وجب طاعته في كل أمر أو نهي، وهنا يأتي دور العبادات في ذلك، سواء عموديا مابين الله والإنسان، أو أفقيا ما بين

(10) عبد الرحمان خليفة وفضل الله إسماعيل، النظم والنظريات السياسية الإسلامية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003، ص23.

الإنسان وبني نوعه، ومعنى الانقياد في قوله تعالى: ﴿وَأَنِيبُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا۟ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [الزُّمَر: 54].

3. معنى الدين المشترك لأن الأنبياء كلهم هتفوا بالإسلام ودعوا إليه أقوامهم، وهنا يتخطى الإسلام التاريخ والزمن ليكون دينا عاما ورسالة مشتركة بين الأنبياء حتى وإن تعددت شرائعهم، فإبراهيم عليه السلام يوصي أبناءه بالإسلام، قال تعالى على لسان نبيه إبراهيم: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِۦمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البَقَرَة: 132].

ومما هو جدير بالذكر أن الفرد المسلم العادي يُعطي للإسلام معنى قاصراً بحيثُ هو مجموعة التشريعات والتعاليم التي نزلت على النبي **محمد**(ﷺ) مثل المسيحية التي نزلت على النبي عيسى عليه السلام، واليهودية التي نزلت على النبي موسى عليه السلام، وهذا المعنى ينزل من قدر الإسلام إلى أن يساويه بالجنسية أو الإثنية.

ومع تطور الزمن أصبح الإسلام يعبر ويدل على ما يُطلق عليه بالدالات الثلاث: دين-دولة-دنيا[11]، بحيثُ أن الإسلام دين من وجهة تعاليمه وعقائده وشرائعه وشعائره، وهو دولة من زاوية الدولة الإسلامية التي أنشأها العرب بعد إيمانهم الجديد بالإسلام في عصرهم، أما الدنيا فيُقصد بها الثقافة الإسلامية التي تطورت زمنياً وأصبحت مزاجاً من الثقافات الأخرى كالفرس واليونان والهند، بسبب احتكاكها وتأثيرها وتأثرها، ساهم في هذه الثقافة العرب والعجم على السواء؛ فالعرب من ناحية اللغة والدِّين، والعجم من النواحي العلمية والفلسفية التي اتخذت الطابع العربي الإسلامي.

ونجد ممَّن قدم تعريفات للإسلام متوافقة مع هذا المعنى بعض المستشرقين؛ حيثُ يعرفه **فتزجرالد** بأنه ليس دينا فحسب ولكنه نظام أيضاً، بينما يرى **شاخت** أن الإسلام نظاما كاملا من الثقافة يشمل الدِّين والدنيا معا، ويرى **برناردشو** أن الإسلام دين الديمقراطية وحرية الفكر ودين البيع والشراء، ويتحدث **روجيه غارودي** أن الإسلام في عصر الفتوحات لم يكن

(11) عبد الرحمان خليفة وفضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص 26.

غزوة عسكرية وإنما كان يُعرف بالثورة الثقافية[12].

ومما هو جدير بالذكر أن المسلمين لم يوفقوا بين النص الإسلامي وممارساتهم لهذا النص إلا في العصر الذهبي عصر الرسول (ﷺ) فجر الدعوة، لهذا فسيتم تركيزنا على هذه الفترة باعتبارها بداية الإسلام لنرى مدى نشأة دولة في الإسلام.

ثالثاً: جدل قيام الدولة الإسلامية:

تُعرُف الدولة على أنها العلاقة التي يتم فيها التبادل بين الجهاز الحاكم وبين المؤسسات الاجتماعية الأخرى، ونقصد بالدولة الإسلامية هي ذلك الكيان الذي أنشأه الرسول (ﷺ) في فجر الإسلام، في نفس السياق يعرف **محمد عبد الله عربي** الدولة الإسلامية بأنها "ذات كيان مزدوج؛ كيان مادي وكيان روحي، والكيان الروحي هو الذي يهيمن على الكيان المادي هيمنة تامة ويُؤثِر تأثيراً مباشراً في كل عناصره وكل أوضاعه"[13]، وما يميز التنظيم الإسلامي -الذي هو مجموعة المناهج التي رسمها الإسلام لسلوك المسلم وسلوك جماعته- هو جمعه بين الكيان الروحي والكيان المادي، وهو الذي يمتد تأثيره في صرح البُنيان الحكومي الإسلامي إلى كل لبنة من لبناته وإلى كل جهاز من أجهزته، حيثُ يهيمن الكيان الروحي على نظيره المادي.

لكن بالمقابل يرى **حسين فوزي النجار** أن "الإسلام لا يجمع بين الدين والدولة وأن **محمداً** ما جاء ليقيم ملكاً وينشئ دولة وما كان إلا نبياً ورسولاً إلى الناس كافة بدعوة كانت ختاماً لرسالات السماء"[14]، حيثُ أنه إذا كان قد حمل الرسول(ﷺ) مسؤوليات الجماعة الناشئة، فلأن هذه الجماعة -أي العرب- لم يكن يحكمها قانون عام، سوى قانون الشريعة وما جاءت به من قواعد تنظم حياة الجماعة.

---

(12) ناصف سعيد، المدينة الإسلامية، القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، ص ص43-44.

(13) عربي محمد عبد الله، نظام الحكم في الإسلام، دمشق: دار الفكر العربي، ص23.

(14) النجار حسين فوزي، الإسلام والسياسة، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1985، ص147.

إن العرب كانوا يعيشون في جاهلية يعمها الظلم والعنف والتناحر بين القبائل، حيثُ يرى **هشام جعيط** أن مفهوم العرب يتماهى مع مفهوم البدو وليس مع الإثنية ولا مع اللغة، وكان العالم العربي يتمفصل في ثلاث مناطق متمايزة قام بها الإسلام بتوحيدها وهي الشمال (سوريا)، اليمن، والجزيرة العربية الوسطى(15).

كان الشمال منطقة حضرية؛ وكان على علاقات ثابتة بالممالك والإمبراطوريات الحضرية وكان يمثل نموذج الحضارة اليمنية الجنوبية، وفي الواقع كان اليمن أكثر تجذراً في حياة شبه الجزية العربية من الشمال الذي يتحرك في فلك الإمبراطوريات، ويعيش من تجارة البخور المصدَّر إلى سوريا وقد بنى عليه ازدهاره على الرغم من تمتعه بزراعة رعوية(16).

بينما شبه الجزيرة العربية فقد كان نشاطها الاقتصادي مبنياً على التجارة والرعي، "إذ كان للتجارة قابلية خاصة لتكوين الدول والحواضر وكل شيء حضاري، وكان للاقتصاد الرعوي روابط عميقة مع البداوة والتنظيم القبلي والعدوانية الحربية"(17).

ويُمكن تصنيف العالم العربي إلى منطقتين: منطقة الحضر ومنطقة البداوة، ففي رأي **جعيط** أن الإسلام لم يصدر عن البدو فقط ولا الحضر فقط، بل صدر عنهم جميعاً وقد ألفت بينهما قبيلة قريش، وهي قبيلة بدو أصلا استقروا وتحضروا في الوسط الغربي للجزيرة العربية. وكانت مكة قائمة في وسط حرم أو الأرض المقدسة؛ الحرم الأهم في كل الجزيرة العربية نظراً لكونه مركز حجّ يتجلى فيه تفاعل المدينة والقبائل، وكان المشترك بين قبائل الجزيرة العربية أنها لم تعرف مبدأ الدولة؛ إذ أنها كانت تنظم وجودها لكلِّ أنواع الحياة المتداخلة على أساس القبيلة، فالعرب

---

(15) جعيط هشام، الفتنة -جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، تر: خليل أحمد خليل، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1991، ص11.

(16) المرجع نفسه، ص ص11-12.

(17) المرجع نفسه، ص 12.

موحدون بالدم واللغة والدين فكانوا يشكلون أمة ثقافية وليس أمة دولة[18].

ومعنى ذلك أن العرب لو عرفوا سلطة مركزية -أي الدولة- لما جاء الإسلام بمشروع الدولة التي وحدت بين الشمال (سوريا) واليمن والجزيرة العربية الوسطى، إضافةً إلى توسعها فيما بعد شرقاً (بلاد فارس والهند) وغرباً (مصر وشمال إفريقيا والأندلس)، وهذا ما يرى فيه **محمد أركون** (الفكر الإسلامي) أن الإسلام جاء في بيئة تتقدم فيها السلطة المركزية بين القبائل، على عكس المسيحية التي جاءت في بيئة توجد فيها مركزية في السلطة، لهذا فصل المسيح عليه السلام بين الدين والسياسة في قوله: "دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله"[19].

فكانت السياسة والدين مندمجان في الإسلام، وهذا ما شكّل تميّزه عن الديانات الأخرى من حيث شموليته لكل نواحي الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتبلور كل ذلك في الفترة المدينية أي الفترة التي هاجر فيها الرسول (ﷺ) إلى المدينة واستقر بها، أي ظهر دور الرسول (ﷺ) بتمثيله للسلطتين الدينية والدنيوية، لأن يثرب كانت تعيش صراعات داخلية، وهذا ما يقرّه **يوسف شلحت** (علم الاجتماع الإسلام) بأن أهل يثرب "كانوا منقسمين إلى حزبين متنافسين: الأوس والخزرج، فكان يصيبهم الوهن الخطير جراء الحروب الداخلية التي كانت تضعهم في مواجهة بعضهم البعض، وبسرعة كانت القوة العربية تتراجع في المدينة، وكان اليهود سادة

---

(18) المرجع نفسه، ص 14.

(19) يقول محمد أركون: "إن الحالة السياسية والدينية للجزيرة العربية في مطلع القرن السابع الميلادي تبرز اختلافات أساسية إذا ما قارناها بحالة فلسطين في زمن يسوع المسيح، فالعصبيات القبلية في الجزيرة العربية كانت تولِّد باستمرار سلطات متقطعة ومتبعثرة ومتنافسة ومتحركة ومرتبطة بالعقائد والتقاليد والآلهة المتنوعة تنوع هذه العقائد والتقاليد، ولم تكن المنافسات القبلية والعشائرية توفر المدن الأساسية كمكة ويثرب والطائف، حيثُ بذل النبي كل جهوده في التوحيد وتجاوز هذه العصبيات القبلية التي تقسِّم المجتمع وتنهكه، فمحمد إذن لم يكن بمواجهة سلطة مركزية قوية عندما ظهر كما هو عليه الحال بالنسبة للمسيح إزاء الإمبراطورية الرومانية، وإنما كان عليه أن يخلق نظاما سياسيا جديدا مرتكزا على رمزانية دينية جديدة" (انظر: أركون محمد، الفكر الإسلامي -نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989، ص53-57).

المدينة منذ أمد طويل ينتهزون الفرصة المواتية التي تسمح لهم باسترجاع السلطة"[20]، وهذا ما يفسر عدم تردد اليثربيين الضعفاء المهددون من قبل اليهود في تبني قضية الرسول (ﷺ) والوقوف إلى جانبه.

وقد أنشأ الرسول (ﷺ) باعتباره الإمام الأول للمسلمين منذ وصوله إلى المدينة الدولة الإسلامية، ويركز **أبو الأعلى المودودي** (نظرية الإسلام السياسية) أنّ لهذه الدولة ثلاث خصائص هي:

- عدم وجود نصيب من الحاكميَّة لأي فرد أو أسرة أو طبقة أو حزب لأنَّ الحاكم الحقيقي هو الله والسلطة الحقيقية مختصة بذاته وحده.

- ليس لأحد من دون الله شيء من التشريع.

- لا تؤسَّس الدولة الإسلامية إلّا على القانون المشرَّع الذي جاء به من عند ربه مهما تغيَّرت الظروف والأحوال والحكومات[21].

وقد استندت الدولة التي أنشأها الرسول (ﷺ) على شرعية دينية تدل على قيامها، والتي تستمدّ من القرآن والسنة، وتتمثل هذه الشرعية في تضمُّن القرآن للكثير من الأحكام التي يستحيل قيامها دون أن تكون دولة تقوم بهذه المهمة، ومن هذه الأحكام القصاص والحدود كقتل القاتل وقطع يد السارق ومعاقبة المعتدي على الأعراض والأغراض، أيضاً من الحقائق الكبرى التي أشار إليها القرآن عمارة الأرض واستخلاف الإنسان فيها التي يكون للدولة دوراً هاماً في إقرارها وتطبيقها، لذلك هناك من الأحكام التي تلتزم بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النِّسَاء: 59]. "وفي أقوال النبي (ﷺ) ما يدل دلالة صريحة واضحة على أن الحكم أو الدولة جزء من تعاليم الإسلام التي

---

(20) شلحت يوسف، علم الاجتماع الإسلام، تر: خليل أحمد خليل، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2003، ص 187.

(21) المودودي أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسية، دمشق: دار الفكر العربي، ط3، ص ص 28-29.

بلغها للناس، بل إن هذه الأقوال تشتمل على فكرة تنظيم الجماعة، كقول النبي (ﷺ): «إذا خرج ثلاثة في سفرٍ فليؤمروا أحدهم»، هذا ما يخص الجماعات، فما بال المجتمع بأسره"[22].

إضافةً إلى هذه الشرعية الدينية يبرز دور الجهاد في توسيع الدولة الإسلامية حيث يقول **يوسف شلحت** (نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني): "غير أنه لم يتم لها ذلك إلا عن طريق الجهاد، لأن الحرب كانت أشد الوسائل إقناعاً عند قوم شأنهم الغزو والقتال، فمن البديهي أن تصحب الحركة الدينية نهضة قومية سياسية مهدت السبيل إلى الدولة الإسلامية"[23].

لذلك كان الإمام يتولى إمامة الصلاة والجهاد معاً، فحسب **ابن تيمية** كانت سنة رسول الله (ﷺ) وسائر خلفائه الراشدين ومن سلك سبيلهم من ولاة الأمور في الدولة الأموية والعباسية أن الإمام يكون إماماً في هذين الأصلين جميعاً: الصلاة والجهاد، فالذي يؤمهم في الصلاة يؤمهم في الجهاد، وأمر الجهاد والصلاة واحد في المقام والسفر، وكان النبي (ﷺ) إذا استعمل رجلاً على بلدٍ مثل **عثمان بن أبي العاص** على الطائف، كان هو الذي يصلي بهم ويقيم الحدود، وكذلك إذا استعمل رجلاً على مثل غزوة كاستعماله **زيد بن حارثة** وابنه **أسامة** **وعمرو بن العاص** وغيرهم، كان أمير الحرب هو الذي يصلي بالناس، ولهذا استدلّ المسلمون بتقديمه **أبا بكر** في الصلاة على أنه قدّمه في الإمامة العامة[24].

تمثلت أهم دعامة للدولة الإسلامية في بناء المسجد حيث أمر الرسول (ﷺ) ببنائه في المريد الذي بركت فيه ناقته، حيث كان بسيطاً ومشتركاً بين المهاجرين والأنصار في بنائه. "فإن النبي (ﷺ) أسس مسجده المبارك على التقوى؛ ففيه الصلاة والقراءة والذكر، وتعليم العلم والخطب وفيه السياسة

---

(22) عبد الرحمان خليفة وفضل الله إسماعيل، المرجع السابق، ص 80.

(23) شلحت يوسف، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، تر: خليل أحمد خليل، بيروت: دار الفارابي، ط1، 2003، ص174.

(24) ابن تيمية أحمد، الخلافة والملك، تحقيق: حماد سلامة، الأردن: مكتبة المنار، ط2، 1994، ص ص43-44.

وعقد الألوية والرايات وتأمير الأمراء وتعريف العرفاء وفيه يجتمع المسلمون عنده لما همّهم من أمر دينهم ودنياهم"[25].

لذلك نستطيع تلخيص رسالة المسجد فيما يلي:

- أداء العبادات والصلوات: ترتبط هذه الوظيفة بأعمال تربوية وصحية واجتماعية من نحو الطهارة والحضور إلى المسجد بسكينة ووقار كما أنها ترتبط بوظيفة إعلامية هامة هي الآذان بأوقات الصلاة.

- تدريس العلم ومذاكرته: لا شك في أن مذاكرة العلم وتحصيله في تلك البقاع أجدى وأنفع لما يسبقها من طهارة ولما يصحبها من استحضار عظمة واحتساب هذا العمل لوجهه الكريم.

- مقر رئاسة الدولة وإدارة شؤونها: كان من مهامه في الدولة الإسلامية تجييش الجيوش واستقبال الوفود والرسل ونشر العدل وما إلى ذلك من الأمور التي تحتاجها الدولة في تصريف شؤونها[26].

إن المسجد في عهد الرسول (ﷺ) يمثل وعاءً لكل السلطات التي كانت محصورة في يد الرسول (ﷺ)، فبالإضافة إلى السلطتين الدينية والدنيوية كانت هناك السلطة القضائية، حيث "لما استقر النبي (ﷺ) في المدينة بعد الهجرة جمع بين السلطات جميعاً؛ التشريعية والتنفيذية والقضائية. . . أما التشريعية فباعتباره مبلغ الوحي وحامل راية التشريع وعليه عبء إعلامه للكافة، وأما القضائية فلأن منهج العدالة يحتاج إلى تدريب وتنظيم وقيادة عملية حكيمة يهتدي بها البشر في كل زمان ومكان. . .فكان لابد أن تكون السلطة القضائية في يده عليه الصلاة والسلام"[27]،فلما انتشر الإسلام عهد الرسول (ﷺ) مع توليه القضاء إلى أولياء الأمصار **كسعد بن معاذ** في اليمن.

---

(25) ابن تيمية أحمد، المرجع السابق، ص45.

(26) الصعيدي عبد الحكم، المسجد رمز الصمود والتحدي، القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب.ط1، 2002، ص105-107.

(27) واصل نصر فريد، السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام، الإسكندرية: المكتبة التوفيقية، ط2، 1975، ص ص43-44.

إضافةً إلى دعامة المسجد كان هناك دعائم أخرى هي دستور المدينة أو الصحيفة والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار.

وبذلك لم تعد مهمة الرسول (ﷺ) قاصرة على تبليغ الوحي كما كان يفعل في مكة قبل الهجرة، وإنما أصبح زعيماً لجماعة سياسية يرعى شؤونها الدينية بالإضافة إلى الشؤون الدنيوية، وكان يجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية، غير أن ذلك لم يكن يعني أن دولة الرسول (ﷺ) كانت بحال من الأحوال دولة استبدادية.

يحيلنا **محمد عابد الجابري** إلى نقطة مهمة مفادها أن السياسة والدين في الفترة المحمدية وبعدها في فترة الخلفاء لا يُمكن أن تُطلق عليها اسم سياسة ولم تكن تُمارس لأنها كانت رتقا مع الدين ولم تُميَّز عنه، ثم بدأت تمارَس بعد فترة الخلفاء عندما انتقلت الدولة الإسلامية من نظام الخلافة إلى النظام الملكي، ويعبر **الجابري** عن هذا الانتقال بقوله "إنه انتقال من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال خاص تمارَس فيه السياسة"[28]، حيثُ تميزت دولة الرسول والخلفاء بأنها دولة فتوحات عسكرية أي: أن الأمراء هم قواد الجيش وعلى رأسهم الخليفة؛ الذي يُعتبر القائد العام ورئيس الأركان من جهة، وقبائل مجنَّدة من جهة أخرى، وقد كان الأمراء (القادة العسكريون) رجال دين في نفس الوقت نظراً لأن الفتح كان من أجل الدين ونشره، ولأن الجند هم الرعية فإن الجندي لم يكن متميزاً بلباسه ونظام حياته عن المدنيِّين، لذلك يرى الجابري أنه "في مثل هذا المجتمع لا يُمكن أن تُمارس السياسة كسياسة لا في قمة الهرم الاجتماعي ولا في قاعدته. فكان الدين يؤسِّس السياسة ويحكمها وكانت السياسة تطبيقاً للدين وخادمة له"[29].

وبالتالي فدولة الرسول والخلفاء أطلق عليها **الجابري** دولة العقيدة لأنها كانت تنبذ كل ما هو متعلق بالنظام القبلي (العصبية)، أما في الدولة الأُمَوية

---

(28) الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 2004، ص234.

(29) المرجع نفسه، ص235.

فقد تغير الوضع، وينعتها **الجابري** بدولة القبيلة، لأن القبيلة انتصرت على العقيدة، واعتلى **معاوية بن أبي سفيان** الخلافة باسم القبيلة، لينفصل الخليفة الأمير عن الخليفة العالم، ولم يكن يرغب في القطيعة مع أحد، بل بالعكس؛ كان يحرص على أن تبقى العلاقات القبلية والسياسية قائمة بينه وبين خصومه، وهذا ما يُعرَف بشعرة **معاوية**، حيثُ قال يوماً: "لا أضع سيفي حيثُ يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيُث يكفيني لساني، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت، قيل: وكيف ذلك؟، قال: كنت إذا مدوها خليتها وإذا خلوها مددتها"(30).

في ظل الصراعات السياسية حول الخلافة قبيل فترة **معاوية** برزت إشكالية مهمة، والتي لم تطرَح في فترة الرسول (ﷺ) وهي الحاكمية، لأن من الناحية الغيبية؛ كانت أفعال الرسول وممارساته مقرونة ومرتبطة بالوحي الذي يحدِّد تعاليم الدين، ومن الناحية؛ سلطة الرسول ومكانته كان لهما تأثير عميق عند المسلمين، بحيثُ كان يمثل مركز السلطات الدينية والمدنية.

وبانقضاء دولة الرسول والخلفاء بعده بدأت الصراعات تتفاقم وظهرت مشكلة الحاكمية، التي ولدت سياسياً على يد الخوارج "التي تُعتبر أول الفرق الإسلامية الخارجة عن الجماعة"(31)، وذلك في موقعة صفين حيث خرجت من الصفوف رافضة أمر الحكمين.

وبهذا فقد نشأت الحاكمية في مناخ اضطراب وصراع، لكنها ظهرت عملياً من خلال "رفض تحكيم الحكمين، وبالتالي رفض النتيجة التي توصلا إليها في مسألة الخلافة بين الإمام **علي** و**معاوية** استناداً إلى الآية "﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يُوسُف: 40]"(32).

وقد تفطن **علي** لمسألة مهمة، وذلك حينما ميَّز بين مفهومين الحُكم

---

(30) الجابري محمد عابد، المرجع السابق، ص237.

(31) ثابت عادل، الفكر السياسي الإسلامي، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2002، ص238.

(32) عماد عبد الغني، حاكمية الله وسلطان الفقيه، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1997، ص12.

والأمر، لأن الأمر يُعنى بالسياسة، حيثُ قال ردًّا على صيحتهم المشهورة: "كلمة حق أُريد بها باطل، نعم لاحكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله"[33].

فالحاكمية لعبت دوراً مهماً في قيام الدولة الإسلامية، وارتبطت بها خصوصاً في الفترة المعاصرة، حيثُ دعا **أبو الأعلى المودودي** بإدخالها في السياسة، وذلك في فترة صراع أيضاً مثله مثل الخوارج، باعتباره عاصر المذابح التي أُقيمَت على المسلمين (1945م-1950م)، يقول معرفاً الحاكمية: "إن الحاكمية في الإسلام خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحاً يتبيَّن أن الله وحده لا شريك له ليس بالمعنى الديني فحسب، بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك. إن وجهة نظر العقيدة الإسلامية تقول إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله وإن حكم سواه موهوب وممنوح"[34].

من خلال نظرته للحاكمية يتبيَّن أن الحاكمية لديه تتَّسم بالعمومية، فهي ليست خاصة بمجال العقيدة فحسب، بل تتعدى ذلك حيثُ يشير إلى وُلوجها في السياسة والقانون، ولا يجعلها من خصوصية المسلم فقط، وإنما شرط صحة عقيدة المؤمن وتوحيده لله، وأن كل من خالفها بالتالي فهو خارج عن الدِّين الإسلامي.

وقد أدَّت فكرة الحاكمية **بالمودودي** إلى نفي العلمانية في الدولة الإسلامية، حيثُ يقول معرفا العلمانية: "هي عزل الدِّين عن الحياة الاجتماعية للأفراد، وهذا يعني أن العلمانية ترى أن العقيدة الدينية والهدي السماوي، وما يتبع ذلك من اتباع الدين وطاعة الله، والوقوف عند حدود شرعه لا يجب الالتزام بها إلا في حياة الأفراد الشخصية"[35].

---

(33) المرجع نفسه، ص ص12-13.

(34) مبروك محمد إبراهيم، حقيقة العلمانية والصراع بين الإسلاميين والعلمانيين ج2، الإسكندرية: مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، ط1، 2002، ص86.

(35) المودودي أبو الأعلى، الإسلام والمدنية الحديثة، منبر التوحيد والجهاد، في الموقع: www.tawhed.ws، الزيارة: أكتوبر 2008م.

ونجد ممن ينقدون الحاكمية **محمد جابر الأنصاري** الذي يرى أن الحكم والسياسة منفصلان، وأن الحكم قد تحول إلى معناه السياسي بعدما كان معناه عقديا وأصوليا يعنى بالقضاء، وقد حدث هذا التحول في رأي الأنصاري نتيجة عاملين هما: [36]

- العامل الأول: يتعلق بالدور التاريخي للحكم والتحكيم في نشوء السلطة السياسية الموحدة في التاريخ العربي بما يتعدى الدور التقليدي للمحكمين والتحكيم، حيثُ أن العرب بعد معركة صفين -بين **علي ومعاوية**- فكروا في آلية التحكيم أو مؤسسة الأمر بعد أن استعصى الأمر على أمراء المؤمنين، وتطلب حكاماً ومحكمين من نوع آخر فوق نزاع السُلطة ليأتوا بالحكم الذي يخضع له أمر الأمراء.

وهذا ما يُؤدي بنا إلى إدراك العلاقة بين ظاهرة التحكيم والكيفية التي تحوَّل بها إلى قيادة سياسية لها سُلطة آمرة في المجتمعات القبليَّة، عندما تصل مرحلة النزوع وهذا ما يظهر عند العرب أو سواهم الذين يُماثلونهم.

- العامل الثاني: قد تقلَّص المفهوم الواسع للحُكم بالمفهوم القُرآني المعرفي والتقييمي المُندمج في معنى الحكمة، ليتم حصرُه مع تتابُع العصور في معنى الحُكم السياسي الضيِّق، وذلك مرجعه إلى أن السُّلطة التاريخية في المجتمع العربي والإسلامي أنكرت جميع أنواع التقييم والتقدير حيثُ غدا الحكم سواء كان دينياً، قضائياً، معرفياً، واجتماعياً هو الحكم التي تفرضه السلطة من موقع احتكارها له.

ويرى **الأنصاري** أن **المودودي** كان يتميَّز باطلاع عميق على الثقافة الإسلامية إلا أنه في صياغة هذا المصطلح لم يلتزم مصطلحات الأصول الإسلامية والعربية التي لم يتضمن أيٌّ منها هذه الصياغة الاشتقاقية غير المألوفة لا بالمعنى اللُّغوي العام ولا بالمصطلح الشرعي الخاص[37].

---

(36) الأنصاري محمد جابر، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1995، ص160-163.

(37) الأنصاري محمد جابر، المرجع السابق، ص163.

لهذا فقد أضافت الحاكمية جدلا آخر في جدال قيام الدولة الإسلامية، فلو جرى التسليم بقيام دولة إسلامية نواجه جدل الحاكمية بين حكم الله وحكم البشر، وحتى في حكم البشر نواجه جدل أي حكم بشري نستند عليه وأي مرجعية دينية نتخذها.

خاتمة

في ضوء ما قد سبق وتأسيساً على منحاه يمكن القول، أن قيام الدولة في الإسلام وخصوصاً في بداياته يُعد أمراً نسبياً، وذلك راجع إلى تعقُّد الظروف التاريخية والثقافية للمجتمع العربي آنذاك، واختلاف رؤى المفكرين وإيديولوجياتهم اتجاه الإسلام والدولة.

فمن المفكرين من اعتبر الإسلام ديناً بالمعنى الحصري (دين وفقط) جاز له أن يقول بأن الإسلام ليس فيه دولة، واعتبرا أيضاً الدولة مفهوماً حديثاً من خلال الدستور والإقليم والشعب والمواطنة جعل رأيهم ينص على الانفصال بين الدولة والإسلام بالمواصفات الحديثة للدولة.

ومنهم من وسَّع من الإسلام بتخطيه مجالات خارج الدين، واعتبر الدولة جهازاً يُمارس السياسة بعيدا عن المفهوم الحديث، مما جعل قيام الدولة في الإسلام أمراً ممكناً، وبهذا فإن جدلية قيام الدولة الإسلامية تكمن في جدلية مفاهيم وأزمة تحديدها، مما جعلها مفاهيم كالدولة، الإسلام، السياسة، الحكم مفاهيم مطاطية صعبة التحديد والحصر، وتحديدها متوقف على إيديولوجية الشخص الذي يستعملها.

الدرب الرابع

العلمانية: رهان مجتمعي

ترجمة: نورالدين علوش*

Guylain Chevrier, «La laïcité : un enjeu de société», Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique, 90-91 | 2003, 175-198.

ما هي العلمانية؟سؤال له راهنية كبيرة بامتداد تاريخي ورهان مستقبلي. فهذا سؤال يهم كثيرا المؤرخ بسبب أنه يمس أساسا إطار ورؤية المؤسسة التربوية، النظام المعرفي والذاكرة الجماعية. فهو مثار نقاش وغموض سواء على مستوى معانيه أو أصوله التاريخية أو موقعها في المجتمع الفرنسي. فالعلمانية ليست معركة فكرية مرتبطة بالتمثيل السياسي أو بين اختصاصيين في العلمانية؛ بل هي مدعوة للتساؤل عن تجديد الممارسات الدينية أو راديكالية الدين وإرادة قوية للجمعيات أو المؤسسات الدينية لفهم الديانة الثانية في فرنسا أي الإسلام. فتأسيس المجلس الفرنسي للدين الإسلامي من طرف الدولة يتلف جهود قرن من العلمانية؛ فالكثير من العوامل يمكنها أن تؤثر في النقاش: تمويل المساجد من أو بدعم الجمعيات المكلفة بأماكن

(*) كاتب ومترجم من المغرب، يشرف على الموقع الالكتروني:
http://www.diwanalarab.com

العبادة، مشاكل الحجاب بالمدرسة، فتح المسابح البلدية للنساء فقط في أوقات خاصة تحت ضغط الجمعيات الإسلامية أو اليهودية، فتح دكاكين المواد الغذائية المرتبطة بالجمعيات الثقافية. فخلفية هذه الوقائع تكمن في الوضع الدولي المضطرب الذي يغلب عليه صراعات سياسية ذات طابع ديني من الجزائر: حيث جبهة الإنقاذ، إلى الحرب بيوغوسلافيا السابقة، من الحرب في أفغانستان إلى التشدد المسيحي **لجورج بوش**، الصراع العربي الإسرائيلي فاللائحة مفتوحة. فالكثير من المبادرات جاءت في سياق هذه الأحداث التي طبعت التفكير في مسألة العلمانية في فرنسا...

العلمانية: من السياق إلى النقاش

لم يبدأ النقاش في العلمانية إلا بمبادرة رابطة التعليم منذ عشرين عاما، على إثر مؤتمر وطني لها؛ حيث دعت إلى تعليم علماني وثقافي للأديان. فبعض أساتذة التاريخ وتأريخ الفن يشتكون من الأمية الدينية. بعض تلاميذهم الذين يجدون صعوبة كبيرة في تحديد بعض المواضيع الكلاسيكية في الفن التشكيلي أو الموسيقى؛ منذ التسعينات تفاقمت الأزمة، فبعض المبادرات الحالية جاءت لتنور الرأي العام. فيدجنبر 2001 قدم **ريجيس دوبري** تقريره إلى وزير التعليم جاك لانغ معنونا " تعليم الدين في المدرسة العلمانية[1]: الذي شكل حدثا كبيرا. حيث اقترح تعزيزتدريس الظاهرة الدينية في المدرسة. في 27 ماي 2003 شكلت لجنة إعلام برلمانية، تحت إشراف **لويس دبري**: رئيس البرلمان الفرنسي حول ارتداء الرموز الدينية في المدرسة. لتقدم رأيها في 12 نونبر السابق عارضا حظر ارتداء الرموز الدينية والسياسيةبالمدرسة العمومية والخاصة. في 4 يوليو الأخير شكلت لجنة أخرى، لكن هذه المرة حكومية حول " العلمانية في الجمهورية" داعية جميع المواطنين إلى التفكير في هذه المسألة ومكلفة بتقديم أرضية لمرجعة قانون العلمانية لسنة 1905، تخليدا لمئوية قانون الفصل بين الكنيسة

(1) Régis Debray, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Odile Jacob, Paris, 2002.

والدولة. **فبرنار ستازي** هو رئيس اللجنة: وسيط الدولة والوزير السابق ومقرب من رئيس الدولة وصراحة باعتباره مسيحي. من هنا جاءت مسألة مشكلة ارتداء الحجاب بالمدرسة، حسب أوساط قصر اليزيه لإعادة معاينة العلمانية باعتبارها الأساس لمجابهة الانغلاق الثقافي. حسب هذه الأوساط الموثوقة "لا يتعلق الأمر بنقاش بين اليمين واليسار، بل بمنطق توازن للقواعد الفردية والمجموعاتية". أي إذا كانت هذه الملاحظة تشير إلى أن المواقف السياسية حول هذه النقطة لا تتوافق بالضرورة مع هذا الحزب أو ذاك فالأمر لا يدعو إلى استغراب سياسي كبير.

وعلى نفس الخلفية، تم تأسيس" المركز المدني لدراسة الظاهرة الدينية "شهر فبراير 2003 بمدينة مونروي بسان دينيس. ولولا مساعدة مدينة مونريو، ما تم تأسيس هذا المركز. ويعتبر عمدة المدينة **جون بيير برار** عضو مجلس عمداء المدن الفرنسية وعضو بالفريق الدراسي المكلف باحتفال مئوية قانون العلمانية 1905. فهذا المركز استند على انطلاقة علمية ويقدم حلقات دروس ودورات حول مواضيع مختلفةمتمحورة أساسا حول معرفة عميقة بالأديان: بما فيها حوارات بين الأديان نفسها. فالمركز يقدم نفسه مبادرة مواطنة وفكرية وسياسية. فمجلسه العلمي يتكون أساسا من أساتذة يهتمون أساسا بالدراسات الدينية[2] يرأسها المفكر **محمد اركون** بروفسور تاريخ الفكر الإسلامي بالسوربون، باريس 3 وأستاذا زائرا في مجموعة من الجامعات وعضو اللجنة الوطنية حول العلمانية المسماة "لجنة ستازي". من أعطى هذا المعنى لهذه المبادرة؟ تنطلق بداية من نية طيبة. تأتي في سياق تقديم معرفة مميزة بالأديان، مقترحة فكرة التعارف والاحترام المتبادل على خلفية الرد على صعود الإسلاميين ومسالة ما وضع الدين الثاني في فرنسا؛ أخذا بعين الاعتبار المشاكل المطروحة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001. فدفاتر التاريخ تمت دعوتها في فبراير الأخير إلى الجلسة الافتتاحية للمركز المدني الذي رأسها الدكتور **محمد أركون** بحضور العديد من الشخصيات: ممثلي إقليم سين سان دينيس والعمادة، **ريجيس ديبري** المدعم المباشر لهذا

Pour prendre connaissance du CCEFR et de son organisation: www.ccefr.org. (2)

المركز، **لوك فيري** الفيلسوف ووزير الشباب، والتربية والبحث الخ. . . أي إذا كان الحدث اكتسى أهمية بالغة، فهذا ما يفسر أن المركز المدني لدراسة الظاهرة الدينية حصيلة إرادة قوية من شأنها: "إن تعطي لكل على حدة الوسائل الضرورية لفهم الظاهرة الدينية على حقيقتها باعتبارها حقيقة اجتماعية مترسخة في تاريخ الإنسانية". وإن "التربية على العلمانية اليوم تستلزم أكثر من أي وقت مضى مجابهة الجهل وخاصة الأمية الدينية مصدر مشاكل سوء الفهم". لا أود إغفال مسألة التدخل في التعبير عن بعض التساؤلات عن الطريقة التي بها نحدد السلوك المدني مع تدريس الظاهرة الدينية واضعين في نفس الوقت المساواة والتسامح الديني وخطاب حق عدم الاعتقاد الغائب كلياً مما يعطينا انطباعا بأننا أمام حوار أكثر بين الأديان مما هو متجذر في علمانية. في مؤتمر جديد تم مناقشة "العلمانية إزاء الظاهرة الدينية" برئاسة المفكر **محمد اركون في** 21 أكتوبر الأخير. فهذا المسعى الطموح ليس بدون مثالب، بعد أنشطة المركز المدني لتدريس الظاهرة الدينية يقترح توضيح العمل المتقدم الذي أضافه **محمد أركون** من خلال تبادل التجارب إلى النقاش العمومي. من المهم الإشارة ان عضو اللجنة الوطنية حول العلمانية ما قاله حول العلمانية باعتباره مرجعية لا غنى عنها في تاريخ الفكر الإسلامي. أخيرا فالعرض الذي قدمه محمد أركون أشعل فتيل النقاش والسجال الذي هو أصلا مشتعل وفي الاتجاه الأخر عن المتلقي الذي لابد من ضرورة توضيح بعض الأفكار الرائجة(3).

إعادة تأويل العلمانية وتأثير الثقافات الدينية

منذ بداية تدخل المفكر **محمد أركون** تبين قصده: على العلمانية الفرنسية إعادة تأويلها حتى تأخذ بعين الاعتبار حقيقة تناساها الفرنسيون التعدد الثقافي - الديني الذي جاء مع المهاجرين العرب والأفارقة. فهو

(3) J'ai tenté, à partir de notes relevées au cours du propos de l'intervenant, de mettre en évidence non seulement certaines idées essentielles à identifier dans ce débat et les arguments qu'on peut y opposer, mais les enjeux de société qui y sont sous-jacent, parfois masqués par un discours centré sur la tolérance ou la simple compréhension mutuelle, volontairement ou non.

يقترح إعادة تأويل العلمانية على ضوء تاريخ الاستعمار الفرنسي الذي منع وأجهض دخول تلك المستعمرات إلى الحداثة والحضارة[4]. فهو يتهم الجميع بقوله الفرنسيين الذين لايرغبون في رؤية العلمانية تطرح مشكلا وتشكل اختزالا. فهو يدعم هذه الفكرة بقوله: بأن ليست هناك أبحاث علمية حول الحصيلة الاستعمارية وبالتالي استنتاجه صمت النخبة العلمية حول هذا الموضوع؛ متجاهلا هكذا العمل الضخم الاسطوغرافيا الفرنسية والنقاشات الكثيرة التي خلفتها[5]. ومن ثم يتكلم عن نظرة مشككة لفرنسيين إزاء العرب مسكونين بفكرة تفوق الثقافة الغربية.

---

(4) Professeur à Paris 3 et attaché à plusieurs universités européennes et américaines, Mohammed Arkoun a publié de nombreux ouvrages consacrés à l'islam. Dans son dernier livre, "*de Manhattan à Bagdad*", publié avec Joseph Maïla, doyen de la faculté des sciences sociales et économiques de l'Institut catholique de Paris, il s'interroge sur le sens et la portée des attentats du 11 septembre 2001. Dans un entretien accordé à l'hebdomadaire *L'Express* (27 mars 2003), Mohammed Arkoun, qui considère que l'attentat du World Trade Center représente"*l'aboutissement le plus dramatique des échecs successifs des régimes postcoloniaux*", rappelle qu'"*à des degrés divers et avec des conséquences toujours tragiques pour les peuples laissés à l'abandon par leurs soi-disant élites nationales, tous les régimes postcoloniaux ont mis en place des tragédies collectives politiquement programmées avec des concours également variables des puissances occidentales.* L'intellectuel algérien estime en outre, que *l'absence d'une politique moderne de la culture, de la recherche scientifique et de l'éducation a privé l'islam d'une évolution semblable à celle du christianisme en Europe*. Il voit dans les puissances occidentales la responsabilité essentielle à la situation actuelle. Il ne voit pas de cause interne aux difficultés des pays de religion musulmane. *La laïcité est fille de la modernité* a-t-il ajouté. *C'est pour cela qu'il est vital que l'islam accède vite et sans réserve à tous les acquis émancipateurs de la modernité ainsi comprise.* Pour autant, on est en droit de s'interroger sur le sens exact que donne à la notion de modernité ou de laïcité Mohammed Arkoun au vu des thèses avancées dans son discours. Un autre intellectuel arabe, Abdelwahad Meddeb, écrivain et professeur à l'Université Paris X où il enseigne la littérature comparée tient un tout autre discours: si pour lui «la colonisation et l'impérialisme (...) portent une part de responsabilité» dans l'échec de la modernisation des pays arabes, il impute leur incapacité d'infléchir la situation actuelle «aux régimes politiques qui sévissent dans le monde arabe: le despotisme, la tyrannie, l'absence des libertés élémentaires» Il critique les dangers du «wahhabisme», c'est-à-dire pour lui, «une vision extrêmement schématique et rigide de l'islam». Il regrette l'abandon de la grande idée de «nation arabe», qui était «une façon de placer la nation au premier plan afin d'éviter que la religion ne soit le principe fondateur de l'identité» Abdelwahad Meddeb, *La période la plus noire de l'histoire arabe*, dans la revue *L'HISTOIRE*, numéro spécial *Les Arabes*, nº 272 janvier 2003, *p.* 76-77.

(5) Voir entre autre les numéros des Cahiers d'histoire sur ce sujet, qui ne =

ويتابع ملاحظته، بالتذكير بالتصريحات القوية والمدانة **لبرسلكوني**: الرئيس الحالي للجنة الأوروبية الذي يروج لفكرة تفوق الحضارة الغربية على باقي الحضارات. فالخطاب يتجه نحو غموض مريب؛ أية رسالة علمية تقف خلف هذه التأملات التي تتلاعب بالذنب.

أي أنها تعتمد على أحاسيس أكثر من تحليل علمي؟ ماذا يفهم من ادعاء خطاب أركون إذا كانت تجمعات سكانية في فرنسا لا تأخذ ثقافتها الدينية بعين الاعتبار وإذا كان تواجد هذه المجموعات من مسؤولية الدولة المستضيفة فرنسا وإذا كانت العلمانية منظورا إليها من خصوصية الثقافة الدينية لهذه المجموعات بأنها مختزلة؟ فهنا تستحضرنا فكرة ماضي يبرر التعامل مع هذه المجموعات: باعتبارها أقليات من اللازم منحها وضع خاص يلاءم خصوصياتها الدينية والثقافية؛ من شأنها أن يكون المجتمع الفرنسي مدين لها تاريخيا إلى حد ما. في هذا النموذج نجد استحضار النموذج الأمريكي للتعددية الثقافية.

سياسات الهويات أو العلمانية

انطلاقا من ملاحظتنا، اننا لا نفهم من كلمة علمانية، كما هي في المجتمعات الأخرى وخاصة الانكلوسكسونية التي تجعلنا أحيانا نضحك، فهو يعبر عن رغبته في ان تكون فرنسا أكثر تفهما للثقافات الأخرى بتبادل المرجعيات. فالعلمانية كلمة غير قابلة للفهم من طرف الانكلوسكسون وبالتالي فهي غير قابلة للترجمة. وهذا ما يميزنا عن باقي المجتمعات الأخرى. فهو يقارن بين فرنسا التي لا تنفتح على التعددية الدينية والدول الانكلوسكسونية التي تعترف بالتعددية الثقافية حسب رأيه. فهو لا يرغب بتاتا في الانغلاق الثقافي مع ذلك يفرق بين النموذج الانكلوسكسوني الذي

manquent pas de travailler avec beaucoup de sérieux cette question, à l'appui de travaux = renouvelés qui ne sont pas sans s'appuyer sur une historiographie très riche. *Cahiers d'histoire* n° 89, 4e trimestre 2002, dossier: *Les enjeux de la mémoire, esclavage, marronnage, commémorations; Cahiers d'histoire* n°85, 4etrimestre 2001, dossier: *Le pouvoir colonial, Cahiers d'Histoire* n° 67, 2e trimestre 1997, dossier: *Dominations impériales...*

يعترف بالتعددية الثقافية وبالحرية وحقوق المجموعات الثقافية وبين فرنسا الذي تهتم كثيرا بمساواة المواطنين بغض النظر عن الأصول والثقافات، وحدة الشعب وحدة اللغة، أما الاختلاف الثقافي والاجتماعي فوضع جانبا.

تأسست أمريكا بالمهاجرين، مع استئصال سكان الأصليين، بالإضافة إلى حرب أهلية بسب العبوديةقبل الاعتراف بحقوق السود؛ وان كان الأمر فيه نقاش. فهذا الماضي هو الذي يبرر أمام كثرة المجموعات الهوياتية وتوسع مطالبها السياسية في الستينات؛هذا في النموذج المستوحى من دولة تحت تأثير الفكر المسيحي الرسمي[6]. فتطبيق سياسة التمييز الايجابي لإصلاح الأخطاء السابقة. فهي وصلت إلى سياسة الهويات مؤسسة على احترام الاختلاف السابق على أية مرجعية وطنية[7]. كما يشير **تود غدلان**[8] عضو مؤسس لليسار الجديد في الستينات، فسياسة التمييز الايجابي بالكوطا والحقوق الخاصة وقوانين حسن السير هي مندرجة في إطار النفاق السياسي. مع سياسات الهوية التي عملت على تقطيع النسيج الاجتماعي إلى مجموعات متمايزة ومنافسة[9] فهذه السياسة التي اعتمدتها أمريكا لحماية الأفراد والمواطن كان لها أثرا عكسيا؛ حيث أنتجت قيودا على حرية التعبير والروح النقدية وتراجع كبير للسلوكات المسماة "انحرافا "باسم قوانين

(6) S'il y a séparation des èglises et de l'ètat aux ètats-Unis, dans la déclaration d'indépendance américaine, les êtres humains «sont dotés par leur Créateur de droits inaliénables» Le premier amendement de la Constitution américaine porte sur la liberté religieuse, puis sont déclinés les autres droits... Elle est ainsi présentée comme première dans l'ordre des libertés.

(7) Nicolas Gachon. Libéralisme et citoyenneté aux ètats-Unis (XXe siècle), p. 91, Ellipses, 2001.

(8) Tood Gitlin. The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars. New York: Henry Bolt, 1995.

(9) Pour Adam Kuper, historien et anthropologue, responsable du département «sciences humaines» de l'université de Brunel (Londres), critique la notion de «différence culturelle»venu des ètats-Unis comme «l'illusion des cultures». Il explique que la notion d'identité culturelle «est une doctrine qui peut être très pesante: elle suppose que chacun dispose d'une communauté à laquelle il va s'identifier spontanément, et surtout pas à une autre, car cela porterait atteinte à son intégrité, à son être authentique. Mais les sociétés ne sont pas faites ainsi: général, nous ne choisissons pas nos parents, notre nationalité, notre éducation, notre orientation sexuelle... Objectivement, nous n'avons =

حسن السيرة التي لها وزن في إطار النزعة المحافظة. سلطة الكنائس، التي عقدت مفهوم المواطنة حيث جعلته إلى حد ما غير فاعل[10]. فالحياة السياسية في هذا البلد، ترجمت إلى زبونية للمجموعات الثقافية التي أصبحت تتفاوض مع المرشحين على امتيازاتها ولا تبحث عن المساواة للجميع. هكذا نرى البعد المضر لهذا النسق فقط الطبقات المتوسطة للأقلية داخل المجموعات الثقافية هي من تستفيد من هذا النظام؛ ولها مصلحة في الحفاظ عليه : في حين ان الغالبية من الناس تعاني الأمية وغير قادرة على التغيير بسبب هذا التقسيم الثقافي.

أما فرنسا فلها تاريخ أخر. فتيري ابريل يوضح لنا حالة فرنسا في القرن الثامن العشر؛ عشية الثورة الفرنسية : "كل واحد ينتمي لمجموعة يتصرف وفق قوانينها وقواعدها"، فتقاليده وحرياته تختلف حسب: مدن المهن والأقاليم. فكل من هذه الهيئات الوسيطة ينظمها قانون خاص بها. فأصل الكلمة "خاص" آت من امتياز privilge . . . فالملك هو أب الرعية فهو مفوض من الله. لكل وظيفته في مجتمع تراتبي أي أن الأفراد لا يتمتعون بنفس الحقوق والواجبات وخاضعين لعبثية الأقوياء. حيث نجد الكنيسة هي الأساس المتين للمجتمع[11]. . فهذا ما عملت عليه الثور الفرنسية لتغييره. فالإعلان الجمهوري يوم 21سبتمبر 1792 يتطابق مع وضع حد للملكية. من المهم وضع قواعد للتنظيم السياسي لاتستند على التقليد، بل على العقل. مع الثورة الفرنسيةكان تحطيم النظام السياسي القديم، متزامنا مع انهيار المؤسسة الدينية في المجتمع. كما يشير الى ذلك **جون بوبيرو**: "لتحطيم مؤسسات المجتمع القديم سنعمل عل بناء نموذج مجرد وفرداني للأمة: على

---

pas tellement le choix, à moins de nous rebeller. Il y a donc quelque chose d'illusoire à vouloir faire de l'identité culturelle une sorte de droit de la personne, comme tout individu a droit à son intégrité physique; C'est une doctrine étrange, qui semble vouloir concilier deux objectifs contraires: la promotion de l'individu libre et sa soumission consentie à une communauté quasi religieuse. Adam Kuper, *L'illusion des cultures*, revue *Sciences Humaines*, nº113, février 2001, p.42-45. =

(10) Ibidem note 7, p.100-103.

(11) Thierry Aprile, La Ière République, Introduction, 1792-1804. Pygmalion Gérard Watelet, Paris 1999.

الدولة أن تكون التعبير والضامن لمجتمع المواطنين المفروض فيهم ان يكونوا مستقلين أمام كل هيئة وسيطة"[12]. وخاصة المؤسسة الدينية. فالقانون هو التعبير عن الإرادة العامة على المواطن الخضوع له ومن يسلب حريته عليه التحرك كمواطن كما قال **تييري ابريل**: "في هذا الإطار الجديد على الأفراد التحرك كمواطنين أحرار لاشيء يمنعهم من حريتهم ولا شيء يقرر مصيرهم : الأسرة، الدين، الطائفة، اتباع الآخرين. ."[13]. فهذا هو معنى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن التي لن تكون للعلمانية بدونه أي أساس. هكذا نجد في سياق مرسوم 30 سبتمبر 1792 معرفا المدارس الابتدائية: المرحلة التعليمية الأولى. بالنسبة لمرسوم 30 ماي 1793 توجب في كل مجموعة عدد أفرادها بين 200 و1500 مدرسة. مرسوم 30 اكتوبر 1793 مبدأ التنظيم العام للمدرسة. مرسوم 19 دجنبر 1793 يتمم هذه القوانين ويصبح التعليم الابتدائي إلزاميًا لجميع الأطفال تحت طائلة العقوبة للآباء. فهو مجاني. سيبقى التعليم حرا وكل واحد له الحق في إدخال طفله إلى أي مدرسة باختياره. المدرسة ستبقى حيادية على المستوى الديني. جميع مبادئ الجمهورية الثالثة تم إدماجها في هذا النص الأخير: مجانية، علمانية، إلزام[14]. الحرية الجديدة التي جاءت مع التعليم العمومي كانت من أجل إعطاء معنى للمساواة الجديدة. لكن لتظهر هذه المبادئ من جديد مع قوانين جول فيري ثم قانون الفصل بين الكنيسة والدولة 1905[15] سيكون لازما من جديد رجات ثورية من خلالها يسمح مفكروا تاريخ العلمانية في رفرفة ستار الجهل بتفضيل التسامح الديني الذي

---

(12) Jean Baubérot, Histoire de la laïcité française, p. 20, PUF, Paris 2000.

(13) Ibidem note 11.

(14) Sur ce développement, voir les nombreuses références et l'analyse proposées par Jean-René Suratteau, La Révolution française, certitudes et controverses, dossier Clio, PUF, France 1973.

(15) La loi de 1905: Article 1: La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes... Article 2: La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte (...) Les établissements publics du culte sont supprimés. L'article 3 porte sur l'attribution des biens de ces derniers établissements aux associations désignées par l'état pour en hériter.

يعكسه مرسوم نانط(1598) أو إلغاء هذا المرسوم من اجل شرح أسبابه واصله. في أفق العلمانية هي الترجمة لحركة صراع كبيرة من اجل تحسين الوضعية المادية للكثير من الناس؛على مستوى المساواة الاجتماعية مع إيجابياتها وإخفاقاتها تدفع نحو مساواة سياسية. فهي تستمد أصولها من الساعات الأولى للثورة الفرنسية وما تمثله من روح جديدة فهي النقيض النظام القديم. في منتصف القرون التاسع العشر الوضع العمالي متردي كثيرا، التاثير العمالي لا يتوانى في التأثير على العمل السياسي: من ثورة 1830 إلى فبراير 1848، كمونة باريس، من الإضراب إلى تأسيس جمعيات التعاون التعاضدي، إلى السماح للعمل النقابي 1884، إلى الحصول على حق العمل في 10 ساعات فقط. فما يظهر من هذه الحركة هو الاعتراف القانوني والسياسي للطبقة العمالية. حيث بدا تأثير النقابة واضح في العمل السياسي، حيث تم تأسيس الحزب الاشتراكي 1903 الذي سيحصل على 103 مقعد برلماني فيما بعد. لا يمكننا نسيان ان العلمانية ليست حصيلة بسيطة للجمهوريين اللبراليين أعداء إقامة الملكية والتي ليس لها مستقبل ولا انسجام بعد سقوط تجربة كمونة باريس. وليست حصيلة تكييف المجتمع مع الحقيقة الجديدة للرأسمالية :التي احتلت مكان النظام القديم. في 1875 القوانين الدستورية المؤسسة للجمهورية الثالثة؛لكن يبقى ان تستميل الناس. فالمدرسة العلمانية لجيل فيرل جاءت للتأكيد على حاجات الناس للمساواة وإلغاء الامتيازات وتراجع دور الكنسية. فالمسالة الاجتماعية تقدمت كثيرا على الاعتقاد. اذا كانت العلمانية نشأت في فرنسا؛ فهي تمت تحت اندفاع الاعتراف بالحق وعدم الاعتقاد في معادتها للاكليريكية وضد روح الانتقام الديني الذي ظهر مع عودة الملكية؛ بعد مؤتمر فيينا (1815) فالجزء الكير من القرن التاسع العشر ونهاية آمال بتأسيس ملكية مع سقوط الرئيس **ماك مهون**(1879). بناء المدرسة العلمانية والفصل بين الكنسية والدولة هي تعبير عن نهاية علاقات الهيمنة المبررة باسم الدين والمجتمع. فهي التنفيذ الفعلي لمبادئ الجمهورية الجديدة التي عمل الجمهوريون عليها لمنع إقامة ملكية من جديد. هي بدون شك للحاكمين دليل على الثورة في المستقبل وطي صفحة الماضي والاعتماد على الحقيقة الجديدة. فهذا الطريق يظهر لنا مدى

ارتباط الجمهورية الفرنسية بمفهوم المساواة والشعب وبالتالي فهي آتية من تاريخ حيث الدور القوي للطبقة العاملة والصراعات الاجتماعية والسياسية حاضرة بقوة. فاستطاعت المدرسة العلمانية التكيف مع تحولات المجتمع ودمج التجربة الجماعية في السلوكات والعقليات. فهي فضاء للحوار بين الأساتذة والتلاميذ، فهي منفتحة على العالم وعلى المعرفة التاريخية، التي لا تقف حجرة أمام تعدد الأصول والأديان والثقافات. وباعتبارها خيراً عميماً علينا الحفاظ على حيادها الديني لضمان مهمتها.

فكل الصعوبات في النقاش الحالي، حول وضع الأديان تكمن في الترويج لعدم وجود احتكاك أيديولوجي هنا بل مشكل بين أفراد متسامحين يمكن حله عن طريق الحوار. هكذا مع النقاش حول ارتداء الحجاب بالمدرسة الذي اعتبره المتدخل دون أهمية يجب السكوت عنه. فبإرادة أو بدونها يغطي على مصطلحات النقاش التي تساءل حتى شكل المجتمع ومؤسساتنا وديمقراطيتنا التي تستلزم توضيحاً لادينياً لكن سياسياً للمشاكل المطروحة.

العلمانية الانثربولوجيا والدين

بالنسبة **لأركون**، فالمشكلة تكمن في التأخر الذي نعاني منه في معالجة المشاكل المطروحة على العلمانية. حيث النقص الكبير في الانثربولوجيا. منذ مدة نجد أمريكا المحتضن الأول لهذا العلم ونعيد اكتشافه في أوروبا تحت اسم الظاهرة الدينية. التي روج لها المتدخل. فهو يقدم الظاهرة الدينية باعتبارها مفهوما جديدا آت من الانثروبولوجيا الدينية القادرة على حماية العلمانية من ضيق افقها. كيف يمكن فهم العلاقة التي توجه بها بين العلمانية والدين؟ الظاهرة الدينية حسب **أركون** هي البعد الانثربولوجي للشرط الإنساني[16] بعبارة أخرى ليس فقط ان الدين سيصبح البعد الانثربولوجي؛ الذي لن يفارقه في التاريخ بل بدون قيود زمنية فهو معطى اذا تعمقنا في هذا

---

(16) Une idée exprimée dans le cadre de cette conférence que l'on retrouve dans ses écrits. Voir l'article intitulé «Comment concilier islam et modernité» paru dans le Monde diplomatique d'Avril 2003, en dernière page.

الاستدلال، الذي يندرج في إطار تراث طبيعي لهذا الشرط. فهذا المعطى العلمي سيكشف الأخر المتهم بأنه لا يأخد بعين الاعتبار؛ تعدد الأديان ويبرر اهمية الظاهرة الدينية في علاقتها مع باقي الظواهر في التفكير في العلاقة مع العلمانية. أيضاً لمعالجة هذا التأخر في المعرفة الدينية التي علينا ان نعمقها؛ فلابد من الترويج للظاهرة الدينية ليس في المدرسةبل في المجتمع.

فهذا المفهوم للظاهرة الدينية واسبقيتها على باقي الظواهر وأولويتها على باقي المعارف لا تفرض نفسها.

لن نحفظ من المجتمعات سوى شيء واحد أنها جميعها تعرف أديان. لنصل في الأخير إلى أن الإنسان لا يمكنه تجاوز هذه الحقيقة. فهو إن نسي ان كل مجتمع له تاريخه الخاص؛فالمجتمع الفرنسي له تاريخ مع العلمانية التي اعطته الحق في عدم الاعتقاد بل أخرجت الدين من الدولة وأصبح بذلك الدين مسالة شخصية. فالاعتراف بأهمية العامل السياسي على العامل الديني يعني إمكانية عيش الناس بدون دين. لهذا فقانون 1905 قانون العلمانية أخد بعين الاعتبار حالة المجتمع بالحفاظ على حرية الوعي وكذا حرية العبادة فهو ليس ضد الدين بل هو محاولة للبحث عن الحرية للجميع.

من أجل التفصيل في فكرة **أركون**، فهو يذكرنا بمفهوم الانثروبولوجيا الدينية للمجتمعات. الذي يعتبره أداة علمية بإمكانها الوصول إلى ما تحمله من بعد ديني. لكن لابد من التذكير بان المنظر الخاص لهذا البعد من خلاله كشف معنى المجتمعات فهو يستعمل قراءة موجهة بعيدة كل البعد عن روح الانثربولوجيا. الانثربولوجيا منذ **دروكايم وليفي برول ومارسيل موس** هي دراسة الإنسان في جميع أبعاده: سواء تعلق الأمر بدراسة الإنسان في المجتمع المعاصر أو دراسته على مستوى تطور حركة التاريخ. فإن تعطي الأولوية للظاهرة الدينية على ظواهر أخرى أو اسقاط قراءة أولية للظاهرة على باقي الظواهر فالأمر يميل إلى الحتمية. هذا ما وضحه **مارسيل موس** السوسيولوجي والانثربولوجي في ان التبادلات الاقتصادية أو الممارسات الدينية لها علاقة بنسق قيمي لا يمكننا الانفصال عنه.

فهو يقترح لفهم هذه السلوكات الأفراد من جهة تمثلهم لذواتهم في أي مجتمع هو اعتبار الظواهر الاجتماعية هي ظواهر كلية بمختلف مكوناتها القانونية والجمالية والدينية والاقتصادية مترابطة ترابط كبير مهما كانت الغاية التي من خلالها ندرس هذا المجتمع.

فهناك الرؤية الداخلية للدين من خلال تمثل اتباعه وكيف يتمثل نفسه بين النصوص المقدسة والطقوس والأساطير والقضية التي يدافع عنها ومنظوره العلم إلى جانب قضيته الاجتماعية والحضارية والنفسية. . . ومن خلال هذه الطريقة فنحن لا ندافع عن مجموعة أفكار أو اعتقادات. إذن فالمفهوم الذي يقترحه **أركون** هو مفهوم تيولوجي. يمكن القول بأنه مفهوم مركزي للإنسان حيث يتخد من الدين البعد الأول الذي من خلاله يفكر. فنعرف خطر هذا النوع من هذه القراءة الوحيدة الاتجاه في التاريخ وحيث نجد الكثير من المراجع في هذا الصدد.

إعطاء أولوية لظاهرة الدينية التي تنفي العلمانية

في حديثه المسترسل يقدم **أركون**، الكثير من الاقتراحات حتى نأخد بعين الاعتبار تعددية ثقافية. حسب **أركون** لإحياء العلمانية وتجديدها لابد من توافقات وانفتاح المدرسة العمومية التي هي منغلقة حسب أركون على الظاهرة الدينية. ويتقدم في طرحه بأن فكرة الثقافة الجماعاتية تنعزل لأننا رفضنا التعددية الثقافية في النظام التربوي. فهيئة الأستاذة أكثر استعداد اليوم لمعرفة ان البرامج تعطي أهمية كبيرة اكثر من اي وقت مضى للثقافات الدينية وخاصة للإسلام الذي ينتشر بقوة .**فكزافيي تيرنسيان** صاحب كتاب "فرنسا المساجد"[17] قدم الحصيلة في جريدة العالم نونبر

---

(17) Xavier Ternisien y plaide en faveur de la reconnaissance de la légitimité de l'UOIF quoi que liée aux Frères musulmans et prête à imposer l'extension de la religion musulmane dans la société française, avec une vision rigoriste de ses principes, au besoin en opposition à la laïcité. Il met même sur le même plan de cette démarche à l'égard de l'UOIF, le Tabligh, encore plus clairement de tendance fondamentaliste. Xavier Ternisien, *La France des mosquées*, Albin Michel, Paris 2002.

2002[18] " فتغييرات برامج التاريخ أدخلت حيز التنفيذ عام 1996 " ويتابع حسب تقرير **لوتار** 1992 تنبأ بأهمية تدريس تاريخ الأديان في المدرسة. أهم التغيرات التي حدثت في برامج الثانوي: برنامج التاريخ هم 6 لحظات تاريخية حركت الحضارة الغربية. من بينهما نجد النهضة والمسيحية وأيضاً خريطة جغرافية للبحر الأبيض المتوسط في القرن 12 ميلادي الذي يعتبر ملتقى الحضارات: المسيحية الغربية، الحضارة البيزنطية، الإسلام فالبعد الديني حاضر وفي دراسات العصور القديمة والوسطى. فالتلاميذ يدرسون حياة وتعاليم المسيح في السادس وحياة **محمد** صلى الله عليه وسلم والإسلام في الخامس. فبرنماج القسم السادس تركز على مفاهيم التراث الفني والأدبي. في 1996 أدخلت التوراة إلى القسم السادس. فما ينصح به للأساتذة التاريخ والفرنسية هو التركيز على ما هو مشترك بين الأديان. حسب تاليس **تاجمان** المستشارة التقنية السابقة في ديوان **جاك لانغ** " فالبرامج معدة جيدا من وجهة نظر بيداغوجية، فالمؤسسة تعمل كل ما بوسعها". لكن يمكن ان نكمل بالتدقيق لأن هذا امتحان جزئي لصاحب المقال لتوضيح ان البرامج المدرسية حتى قبل 1996 كانت الأديان تحظى بأهمية في برامج التاريخ أو جغرافيا العالم المعاصر. مثلا في القسم الخامس 1987 لنفتح كتاب التاريخ والجغرافيا منشورات **مانيارد**[19] حيث وجدنا في الاربعين صفحة في دراسة العصر الوسيط: الحضارة البيزنطية والإسلامية وفصل اخرحول المسحية في العصرالفيودالي وأخر حول العمران الديني وآخر حول الإصلاح. فاغلب صفحات هذا الكتاب حاضرة فيه المرجعيات الدينية؛ وبذلك فالأمر لا يتعلق بتأخر في تدريس الظاهرة الدينية. لإبراز الحصيلة بالكامل، خصصت مجلة "العلم والحياة" عددا للعقلانية باستعراض الكتب المدرسية المكرسة

---

(18) Xavier Ternisien. Depuis 1996, les programmes prennent mieux en compte l'histoire et les textes des grandesreligions, article paru dans le journal Le Monde de l'édition du 7 novembre 2002.

(19) Terres médiévales et d'aujourd'hui 5e, conçu par Alain J.-M. Bernard et Michel Roche, Introduction aux Sciences Humaines par l'Histoire, la Géographie et l'économie, Magnard, 1987.

للظاهرة الدينية في المدرسة. هذا ما يبين انه كانت الظاهرة الدينية محط عناية في المدرسة فلانها: "خاصة وان الدين المدرس تحت إطار العلم: كما أشارت إلى ذلك **ايزابيل بورديال** على سبيل المثال: فالنصوص الدينية يتم وصفها بدون تحليلها، حيث نجد الكثير من المصطلحات غير اللائقة والمشبعة بالدين، الخلط بين المعرفة والاعتقاد. يمكن قراءة :إن الأناجيل تعلمنا كذا عوض ان الأناجيل تحكي ان أو ايضا ان المسيح هو البداية والنهاية لأي شيء: بدون التدقيق بان هذه العبارة لا يفهمها إلا المسيحيين، خرائط ولوحات تاريخية تشير بدون اي تدقيق إلى الطريق الذي اتبعه موسى في الهجرة الجمعية لليهود:اذ ان رسم الهجرة الجماعية حول الخريطة فهو دليل على وجودها؛ في حين ان التاريخ لم يثبت ذلك:كما تشرح ذلك **ايزابيل بورديال**: يتوارى **محمد** صلى الله عليه وسلم في اخر حياته عن فرس القتال". بدون اي تعليق حول هذا التقديم في إطار أسطورة دينية. نميل إلى جعل أساطير دينية لحقائق تاريخية. حيث يجب ان يتوقف هذا الميل حول وضع الأديان في التعليم العمومي وغموضه المشكك في الأساس للتعليم العقلاني؟ ماذا تعني هذه الإرادة التي تريد تعزيز مكانة الأديان في التعليم العمومي؟ لكن هذه الاقتراحات المنادية بإدخال الظاهرة الدينية إلى المدرسة لقيت استحسانا من طرف **جاك لانغ وكزافيي ترنسيان**، تزامنت مع التراجع الكبير الذي ادانته جمعية أساتذة التاريخ والجغرافيا[20] "الأخطار الكبيرة التي مست تعليم التاريخ والجغرافيا، أساس اي تعليم مدني خاصة تلاميذ العلوم في الثانوية: اختزال الزمن المدرسي، برامج أصبحت عير متجانسة، بدون تشاور". "فهي تقدر بان: هذا الوضع لا يسمح بالتجاوب مع تطلعات الشرعية المدنية للتلاميذ: فهي حصيلة تراكمات حكومية منذ سنوات وزادت حدتها مع الإجراءات المفروضة من طرف **كلود اليغر** والتي طبقت بدقة من طرف خلفه **جاك لانغ** وعلى الجمعية أساتذة التاريخ والجغرافيا المتابعة: اي

---

(20) Extrait de l'éditorial du Bureau National de L'Association des Professeurs d'Histoire et de Géographie (APHG) intitulé L'histoire et la géographie au cœur du débat civique publié dans la revue Historiens & Géographes n°378.

مشكل يعترض السلام في العالم أو يهدد حقوق الإنسان يدفع التلاميذ إلى مسائلة أساتذة التاريخ والجغرافيا لمدهم بالمعلومات الكافية لتكوين رأي خاص بهم. وهذا ما يحصل الآن بمناسبة الدور الأول للانتخابات الرئاسية كما هو الشأن بعد أحداث 11 سبتمبر، ثم أمام الصراع الدائر في أفغانستان أو الشرق الأوسط. فهم يساهمون بقوة في التوعية، لكن لا يعترف الآباء والصحفيين والسياسيين بمجهوداتهم. فهم مع ذلك هم انفسهم الذين يحتقرون مطالبهم عندما يعبرون عن إرادتهم في القيام بواجبهم".

فما توضحه لنا هذه الإدانة القوية، انه هذه الحركة متناقضة حيث لم تطرح أسئلة أمام التأكيدات الحاسمة **لمحمد أركون** وخاصة وانه اتجاه مدعم من الكثير من الأصوات: حيث نجد في الحقيقة تراجع وسائل التفاهم في عالمنا لصالح افضلية الثقافة الدينية، من المفترض انها ترد بمرجعياتها بل بمسلماتها. هناك تراجع في قدرة المعرفة والعقلنة في المدرسة العمومية، إلى حد اننا شاهدنا تراجع الساعات المخصصة للتاريخ والجغرافيا، لصالح تدريس الظاهرة الدينية. هذا ما يجعلنا نطرح هذا السؤال بقوة حول الكتب المدرسية اي طموح تمنحه للمدرسة للتلاميذ مواطني المستقبل وأي مواطنين لأية ديمقراطية؟

فأركون نادى بان تكون أماكن العبادة الممولة من طرف الدولة أماكن علم ومعرفة كذلك ومنح فضاءات للتعبير الثقافي والديني للإسلام بإنشاء جامعات لاهوتية. فهو يدحض في المقام الأول فكرة جعل هذه الأماكن أقطاب جذب للإسلاميين، لكنها أماكن للعلم. عن اي علم يتعلق الأمر؟ لأن اذاكان التأويل هو علم، فاللاهوت علم متعلق فقط بالدين. يمكن ان نشير لماذا يتواجد معهد العالم العربي في قلب باريس الا يتعلق الأمر بأخذ العالم العربي محل اعتبار، لكن ليس بمنظور ديني. فهو يبرر مطلب إنشاء جامعات دينية، بالحاجة إلى تعميق الفهم للنصوص الدينية المقدسة: لأن الأمر يتعلق بقراءة مقارنة للنصوص الدينية الثلاث للأديان السماوية التوحيدية لاستخلاص الحلول منها للحروب والعالم. معرفة دين الأخر بمواجهة النصوص الدينية ستفضي إلى التفاهم المتبادل. فهذا التوجه في

فرنسا يصل إلى رأس السلطة. **جاك شيراك** أثناء ندوة داخلية للتكوين المستمر لوزارة التربية الوطنية نونبر 2002 قدم رأيه حول تدريس الظاهرة الدينية بالمدرسة العمومية عن طريق رسالة قرأها **كزافيي هداروس** وزير التربية الوطنية "فبالانزواء على الذات والجهل تنتعش نزعات التطرف والتعصب". ولدرء هذا الخطر يشيد الرئيس بأهمية تعزيز تدريس الظاهرة الدينية في المدرسة العمومية[21]. هل فعلا ان المشكل المطروح بعودة الدين في مجتمعنا أو وضع الدين في الحروب العاصرة يمكن ان تؤدي ببساطة الى تقديم معرفة أكثر بمحتوى الأديان لمشكل التسامح الديني؟ ما يشاهد في ايرلندا الشمالية ان الكاثوليك والبروتستانت يعرفون جيدا بعضهم البعض، لكن مع ذلك لا يتعايشون لأن باسم الدين تطرح القوة الامبريالية الانجليزية نفسها وتفرض سياستها. وكذلك الأمر نفسه ينطبق على الفلسطينيين واليهود الذين يتعارفون منذ مئات السنيين فمثلا مشكل سيادة على القدس غير قابل للحل مادام يترك القرار لكل المتطرفين اليهود والفلسطينيين اللذين يجذرون العداء والكراهية بينهما. فقط صيرورة سياسية ديمقراطية للمعتدلين يمكنها ان تقدم لنا المعتدلين وعلى أساس تأمل عقلاني وليس ديني :اي ليس على أساس التوراة أو القران. لكن بالمصالح المشتركة بينهما في سلام دائم. فقط العلمانية في فرنسا ذلك الفضاء السياسي الاجتماعي والثقافي المشترك الذي يعد ثمرة نهوض الأمة من تحت الأديان بإمكانها ان تسمح بتعايش الثقافات المختلفة لأنها مضمونة من طرف القانون القائم على مبدأ المساواة الجميع.

تقرير دوبري: مرافعة من اجل عودة الأخلاق الدينية إلى المدرسة

يدافع اركون من اجل تعليم نوعي لتاريخ الأديان بالمدرسة العمومية[22]. بعبارة أخرى فهو يقترح مادة خاصة تحتوي على خطر جميع

---

(21) Voir l'article paru dans le journal Le Monde dans l'édition du 7 novembre 2002 intitulé:

EDUCATION Le gouvernement pour un enseignement «raisonné» des religions

(22) Voir l'article intitulé Depuis 1996, les programmes prennent mieux en compte l'histoire et les textes des grandes religions, signé Xavier Ternisien, paru dans l'édition du journal Le Monde du 7 novembre 2002.

الانحرافات. على سبيل المثال اسبانيا الجمهورية عادت إلى التعليم الديني الإجباري مع الدخول المدرسي 2004-2005: 3 ساعات في الأسبوع مع إعطائها نفس المعامل للمواد الرئيسية. وأساتذتها يجندون من طرف الدول وتختارهم الكنيسة ؛فهذا نكوص فقط في 10 سنوات فقط. فمشروع الدستور الأوروبي هو الأخر مؤشر لصالح الظاهرة الدينية، حيث نجد الكثير من الدول تطالب بالإشارة إلى المسيحية في الدستور الجديد باعتبارها تشكل هوية مشتركة للأوروبيين.

فالتقرير الذي أعده رجس دوبري تحت إشراف وزير التربية الوطنية **جاك لانغ** المعنون "تعليم الظاهرة الدينية في المدرسة العلمانية"[23]: في هذا الإطار تصاعد تشابك الأفكار والمرجعيات. على كل حال يبرر **جاك لانغ** هذا التعليم الديني :باعتبار الأديان وقائع حضارية " لإعطاء كل تلميذ معلومات لفهم العالم المعاصر". لا نرى اليوم أكثر من الماضي في ماذا يساعد تعليم الأديان في ضبط فهم العالم المعاصر على الأقل بتحويل الرهانات الأساسية إلى صراعات دينية.

ماذا يوحي لنا هذا التقرير من أثار فكر هذا الوزير السابق؟ **رجس دوبري** يساري لامع وصديق قديم **لتشي غيفارا** و**كاسترو**؛اعتمد عليه في إعداد التقرير، في نفس الوقت يحضر لعودته الدينية عبر كتاب ظهر منذ مدة "الله طريق"[24]. فإعادة التموقع تناولتها وسائل الإعلام إلى حد كبير، تغيير مفاجئ للتاريخ[25]. في مقدمة الكتاب يقدم رؤية فريدة : "في العالم الفرنكفوني فأعمدة البحث المتأني والمعرفة الايجابية توجد في جزئها الكبير في الأديرة والأبرشيات عند القساوسة والرهبان؛في حين ان تفوق أوساط علمانية وملحدة هو قصور ماضوي". يتابع قوله حول : علمانية سيئ فهمها ،مهدمة ذاتيا الى النهاية،التي أبعدت تاريخ الأديان عن المدرسة

---

(23) Ibidem, note Régis Debray,L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque, Odile Jacob, Paris, 2002.

(24) Régis Debray, Dieu, un itinéraire (Odile Jacob) Paris 2001.

(25) Ariane Chemin, Le retour à Dieu de Régis Debray et Max Gallo, article paru dans l'édition du journal Le Monde.

العمومية. هل ممكن مع هذا الجهل المتصاعد ان تصبح الأديرة الأخيرة ملاذا للتنوير؟[26]. فحتى استعمال مفهوم تنوير الأديرة فهو تحريض حقيقي وضد التاريخ وان المعرفة الايجابية توجد في الاديرة والصوامع وان العلمانيين متأخرين؛ فالأمر خطير وان العلمانية محكوم عليها بالانتحار، اذا لم تتكيف مع دخول تدريس الظاهرة الدينية المحرمة الان في المدرسة العمومية. فهي ضد الحقيقة. يمكن ان نشير ان **ريجس دوبري** بمواقفه الجديدة مرتبط بنفس أسباب إنشاء المعهد المدني لتدريس الظاهرة الدينية حيث يدعمها كثيرا.

فما الهدف من هذا التقرير؟يبدأ بإضافة الحجة التي حسبها "الرأي الفرنسي في أغلبيته يوافق على تعزيز تدريس الظاهرة الدينية في المدرسة العمومية[27]: حتى لو كان استبيان فله على الأقل قيمة غير يقينية في سياق حيث يتم الترويج بان البرامج المدرسية ستنقح من أي مرجعية دينية. فالسلطات العمومية لن تحكم وفق رغبة الاستبيانات بلوفق المصلحة العمومية. يصل إلى تبرير تعزيز تدريس الظاهرة الدينية في المدرسة العلمانية: "فالخطر الذي يتجاهله اكثر هو الحرمان من الإرث الجماعي". بسبب عدم صبر تلاميذ الثانوي على فهم معاني أعمال فنية ذات الهام ديني : الى الخوف من تمزق طائفي للتضامن المدني الذي لا يساهم فيه الجهل بماضي ومعتقدات الأخر المليئة بالاكلشيهات والأحكام السابقة: "خوف وتهديد مما شكل على الفور طابع درامي لهذا الإجراء شبه المروع. سيكون هناك خطر أخلاقي لابد من الرجوع اليه" :البحث عن طريق عالمية المقدس بحلاله وحرامه، صندوق قيم متآلفة من تناول اعلى من التربية المدنية وتلطيف انبعاث المرجعيات مثل التعددية بدون سابق لنا انتماءات دينية في بلد الهجرة مفتوح إلى حد كبير: "ما قاله لنا الكاتب؟ أعلى من التربية

---

(26) Dieu, un itinéraire, p.10, (Odile Jacob) Paris 2001.

(27) Selon un sondage CSA pour Le Monde et le mensuel Notre Histoire (revue dont on connaît la sensibilité proche des milieux catholiques) réalisé en juin 2000, 57 % des personnes interrogées se déclaraient favorables à «un enseignement d'histoire des religions». Il devait permettre d' «améliorer la culture générale des élèves» (pour 74 % des personnes interrogées) et de «développer l'esprit de tolérance» (69 %).

المدنية، يسبق أساس مشترك لقيم دينية عالمية التي تشكل الى حد ما إطار لمرجعيات مشتركة، التي تغير تعدديةاصلية هؤلاء التلاميذ مع تعددية انتماءاتهم الدينية: بمعنى اخر ما يشكل مرجع فارغ لهذا المجموعة الدينية لقيم دينية، لها اله واحد وتاريخ واحد وكذلك مشترك ومحبوك. ما يغير في الدائرة الفردية الاعتقاد أو الاختلاف الثقافي سيكون اطار إذن أفضل من تدريس الحقوق والواجبات المشتركة. إذن ماذا تبقى تحت شروط تدريس هذه الأخيرة؟ اي تلميذ حسب مبادئ قناعاته الدينية يطلب تعليم عام رافضا تعليم مشترك وقابلا اي تعليم اخر باسم الاختلاف. وهذا بالتحديد النظام التربوي الفرنسي حيث مهمته هو التعليم حسب قيم الجمهورية جميع الأطفال لهم نفس المعارف ويعيشون بها، بغض النظر عن تعدد انتماءاتهم الدينية ويتم تدريسهم الخير المشترك للمواطنة وهي أحسن وسيلة لمواجهة الانغلاق الثقافي. صاحب التقرير يتخوف من: النزعة الظلامية والتطرف واللاتسامح والزيغ". الذين يربطون العلاقة بين: انهيار أو تآكل بنيات إرسال التقليدية للقيم التي تشكلها الأسر والكنائس والتقاليد والقيم التمدنية. "التي حولت ل: للمصلحة العامة للتعليم المهمات التوجيه في الزمان والمكان؛حيث لم يعد المجتمع المدني يضمنها. إذن يتعلق الأمر بهذا التحول في وضع المدرسة العمومية، في مصلحة استعادة التأثير الديني الذي فقد في الدائرة الشخصية. ما يلاحظ ان الضغط الذي يمارسه الإسلام على المجتمع الفرنسي، لأنه لم يعرف تاريخ العلمانية الذي لم يتجذر إلا في فرنسا، يؤدي إلى إعداد الذي يحلمون باستعادة أماكن التأثير المفقودة من طرف الدين حول المجتمع من خلال المدرسة. يبدوان ان هناك تواطؤ الظروف بين الذين يرون في تدريس الدين بالمدرسة طريق لتخفيف التوترات بين الطوائف الدينية؛ لكن بينها وبين المؤسسات والسياسية والذين يحلمون بتوسيع تأثير دينهم على المجتمع والمدرسة. فالانغلاق الثقافي لا ينشأ في المدرسة بالعكس على مايدعون ان المطالب الطائفية ستكون نتيجة لنقص حضور الثقافات الدينية في الكتب المدرسية؛ لكن الصعوبات الاجتماعية التي تعزل الأسر عن الشباب في تجمعات سكنية فقيرة بتعرجات هوياتية؛ ان بعض الوسطاء ليس لهم ادنى شك في استغلالهم للدفاع عن طائفتهم بخلفية

رهانات حقيقة للسلطة. مع تدعيم تدريس الظاهرة الدينية في المدرسة العمومية ندرك بان " تعيين جميع المجموعات التي تسمح للتلاميذ في الاعدادي والثانوي وموجهين من اجل وعن طريق ثنائي "استهلاك وإعلام "ليبقوا الى حد كبير متمدنين، لضمان لهم الحق في ممارسة حرة للحكم. لكن عن اي حكم نتحدث؟لا يتعلق الأمر بالفعل بالتساؤل حول ضمان الحكم- الحر وحرية الوعي لدى التلميذ،لكن بمنحه حكم أخلاقي تحت رعاية القيم الدينية باعتبارها وزنا حالما مضادا للمادية الاستهلاكية لا يجب ان نخاف منه في اي شيء.

فخلف ما يقدم لنا كارداة فعل الطيبة،هناك حساسية مباشرة لحرية الفكر حيث المدرسة في عملها مفروض انها ضامنة له. يشرح لنا **رجس دوبري** : ليست العلمانية اختيارا فرديا بين اختيارات أخرى فما يجعلها ممكنة هو تعايشها فما هو مشترك في الحق بين جميع الناس: يجب ان يقدم على ما يفرقهم". بعد هذه الجملة يبرر باسم : "قدرة الدخول الى كلية التجربة الإنسانية ":. لا يمكننا الفصل بين مبدأ العلمانية وتدريس الظاهرة الدينية : فالدين يتم تعامل معه كحق لابد من اخد بعين الاعتبار المدرسة وليس كالمعرفة الحق في تعليم الشان الديني من خلال حق الأصول. فالكلمات لها أهميتها وتحديد العلمانية هو اختيار روحي، فالخلط بين مفهوم الاعتقاد الذي نعبر عنه في العموم باسم هذه الكلمةلا نسمي هكذا اختيار سياسي والعلمانية هي كذلك بمعنى انها مبدأ لتنظيم دستوري لديمقراطيتنا ومؤسسة مدنية.

يحاول الكاتب ان يقنعنا بان معرفة الأديان ستكون حجر الزاوية في فهم إحداث 11 سبتمبر 2001؟ تمزقات يوغوسلافية والجاز وقضية مارتن لوثر كينغ سيكون: العودة إلى معرفة القضية في العالم اليوم". كيف يمكن إيهامنا بان الأحداث لها أولية تفسيرية، لا نعرف أية ثقافة دينية في حين انها أنها تغطي مجموعة الحقائق الاجتماعية والاقتصادية والفنية والسياسية وكذلك دينية لكن هي متفوقة بأي عنوان؟

هنا تم إقصاء المقاربة العلمية للإنسان، في استمرارية نظر المعتقد

حول العالم، الذي ينظر إليه انطلاقا من قناعاته؛ التي تبعدنا عن المعرفة والحقيقة. فلا نمنح لها الفضاء فقط أولوية لا يحتملها لمجال ثقافي، لكن نمنحه كذلك تفوق أخلاقي على نظام تفسير العالم على باقي التفسيرات الأخرى وهذا غير مقبول. في الجامعة حيث ندرس تاريخ الأديان اي نتخصص في دراسة تاريخ الأديان هو اختيار تكوين إرادي يتناسب مع الاختيار الحر للتلميذ. لكن هنا ان تفرض وضع الأديان فوق مجموع الظواهر البشرية التي من خلالها نكتسب الأخلاق تحت ذريعة مواجهة: الأمية الدينية: سبب التعاسة وسوء التفاهم لابد من إعادة تشكيل لفكر وإدخال شبكة قراءة انتقائية للتاريخ وهذا عكس مساهمة العلوم الإنسانية. وما عسانا ان نقول اذا وصل هذا المشروع إلى نهايته بوضع الكوابح على حرية الفكر وعلى مكانة تدريس المفكرين الأحرار المناهضين للدين أمثال فولتير وماركس وفرويد والشاعر لوكري الذي يرى في الخوف من الآلهة سم للفكر البشري.

فإذا كان الكاتب يريد ان يعيد الله إلى المدرسة، فإن هذا المطلب صعب دعمه، فكل الشروط مهيأة لعودة التلاميذ العاقين إلى الله بوساطة المدرسة. فهذا ما يقترحه صراحة **ريجس دوبري** في دفاعه عن تدريس الظاهرة الدينية في المدرسة؛ وهذا انقلاب القيم وتلك الأخلاق الدينية لا علاقة بتاتا بأخلاق الجمهورية وهذا ما لا يقوله. والسؤال المطروح هو جودة التعليم في مدرسة مهتمة بتكوين مواطنين متشبعين بقيم الجمهورية. أليست حرية الفكر مشتركة التي لوحدها تحتوي على الاحترام المتبادل باستقلالية عن المعتقد والرأي؟ فالاحترام لا نبحث عنه في الاعتراف الأولي بالاختلاف الثقافي أو الديني، لكن في الخير المشترك للحقوق الذي يمنح لكل فرد نفس الحقوق والواجبات: أي اختيار مجموعة سياسية لا علاقة لها بالدين أو الطائفة ؛ لكن التفكير في مصلحة الجميع في الفرد والمجموع. الدفاع عن العلمانية اي الدفاع عن المفهوم للجمهورية الفرنسية، الذي من الممكن تحسينه،لكن هناك مكتسب المصلحة العامة التي يجب الحفظ عليها أمام المصالح الفردية ومجموعات الضغط بكل أنواعها.

التعليم العلماني: مكتسب ديمقراطي كبير حامل للأمل

لتلخيص محاضرة **أركون** المنظمة من طرف المعهد المدني لدراسة الظاهرة الدينية، اعطيت الكلمة بسرعة إلى جمهور مندهش لهذا الحوار الداخلي لأشكال العلم الدقيق. لكن الخطير في هذا هو طريقة تناول هذا الملف في منتصف الطريق بين نقاش علمي ونقاش مجتمعي بدون استعراض جميع الآراء المختلفة واستحضار كل الأطروحات التي من شانها أن تعطي شمولية للموضوع. نرى ماذا يطرح تأسيس معهد مدني لتدريس الظاهرة الدينية من مشاكل: فهذا الخلط بين المفهومين المختلفين جدا وهذا بالتحديد في ممارسة ديمقراطيتنا غير قابلة للجمع: من جهة هناك البعد المدني في تدريس الحقوق والواجبات وإعداد المواطن ومن جهة الأخرى البعد الديني المرتبط بالبعد الوجداني وبالحياة الخاصة محظور عليه العمل السياسي. أليس بنفس الأمر نعيد إلى الدين تأثيره في الوعي عن طريق تعزيز حضوره في الكتب المدرسية وعن طريق إجراءات هذا المعهد نعيد للدين مكانة في الفضاء العمومي ومن خلاله نعيد الضغط على القرارات السياسية؟

فالكثير من المكتسبات التي يعيشها المواطن الفرنسي منذ قرنيين: كانت بسبب ابتعاد الدين عن الشؤون السياسية. أليس بطرح تدريس الظاهرة الدينية نريد العودة إلى الوراء؟هل نحن بحاجة إلى التذكير بان اي دين أو ممارسة دينية لا تتضمن المساواة بين الناس أو المساواة بين الجنسين. بالعكس فالدين يجعل من اللامساواة الأرضية مقبولة للترويج لفكرة الحياة السعيدة في الآخرة. فالدين له عقيدته لأن مبدأ العالم يجد مرتكزة في قوة قاهرة أي الله. هكذا يقصى الإنسان من تاريخه الخاص. فالإغريق هم الأوائل الذين اكتشفوا فكرة ان الناس مسئولون في دنياهم وقبلهم جميع المجتمعات كانت تصوراتها دينية. لأول مرة يفكر الإنسان بكل حرية خارج المقدس وبكونه فاعلا في التاريخ. فهذا الاكتشاف كان الدافع نحو تأسيس الديمقراطية والسياسة وفي الأخير العلمانية.

فالاعتقاد بالله قضية محترمة مادامت أمر شخصي فقط؛ لأن التجربة بينت أنه عندما تبقى حرة في الدخول إلى السياسة فإنها لن تفرض عقيدتها

على الجميع وخاصة بالعنف والقهر. فالعلمانية في موضع آخر من وجهة هذا النظر ردة فعل،عن الاستبداد الديني الذي عرفته أوروبا منذ قرون.

بالنسبة لشباب ذوي أصول مغاربية، فالعودة إلى الدين هو الطريقة الوحيدة لمواجهة النزعة الفردية والطابع الاستهلاكي لمجتمعنا، حيث الكل يباع أو يشترى. فالمؤسسات المدنية تنتمي عل الأقل إلى مجال العقل وليس الاعتقاد؛ وهذا ما يدفع إلى التساؤل عن طريق هذا النقاش حول إعادة تعريف العلمانية على ضوء المطالب الجديدة الطائفية أو الدينية إذا لم نخضع لهذه الحركة فلابد من المقاومة مع أولائك الذين عددهم كثير لكن لا يتجرؤون على إفهام الذين يريدون الاندماج مع الحفاظ على دينهم وثقافتهم بدون الخضوع للطائفة؛ بل المراقبة التراتبية الدينية بدون فقدان حرية الفكر والاختبار باعتبارهم مواطنين كامل المواطنة. كذلك المساهمة في دعم الديمقراطيين العرب الذين يريدون أن يروا فرنسا وفي بلاد أخرى الديمقراطية والعلمانية وخارجين منتصرين من الصراعات الدينية في أفق تأسيس عالم مسئول وسلمي[28]. أي تفقير ثقافي وأية عقبات سياسية ستكون متتالية في تنفيذ ما يدافع عنه **ريجس دوبري وأركون**. اذا وجد المجتمع نفسه غدا محطما إلى مجموعات دينية أو ثقافية حيث الدين يمارس الهيمنة على السياسة؛ لصالح مصالح الفئات الثقافية أو الدينية. لماذا كيف سيكون دافعا للبحث عن المساواة جماعية وفي اكتساح مساحات جديدة للحريات؟كيف سيصير الصراع الاجتماعي مع شعب منقسم؟ كيف سيصير مفهوم الشعب نفسه؟

(28) Abdelwahad Meddeb parle de la période actuelle comme «la plus noire de l'histoire des Arabes: «Le monde arabe, au-delà de la situation actuelle si sombre, conserve un énorme potentiel: les femmes et les hommes, un immense territoire, une langue et une civilisation très riche; reste à trouver les préalables politiques et les ressorts intellectuels pour les transformer en avenir» Abdelwahad Meddeb, *La période la plus noire de l'histoire des Arabes*, revue *L'HISTOIRE*, numéro spécial*Les Arabes*, n° 272, janvier 2003, p.76-77.

فالمخطط الجهوي لتطوير اللغات الجهوية الذي بادر اليه **جاك لانغ** ومازال ينفذ إلى حد الآن[29] الذي يستهدف تعزيز كل جهة ثقافتها المحلية في إطار اللامركزية وافق أوروبا الجهات ألا تذهب سياسة الهويات على الطريقة الفرنسية في جميع الميادين؟

ألا يبحث عن طريق كل مطالب الاختلاف تحت مبرر التمييز الاجتماعي بوضع قضية سياسة الهويات مكان اللامساواة الاجتماعية؟كما يشير الى ذلك **فريديريك سلا باروكس**[30] لصالح مالا نفعله للقضية الإسلامية بوصفها قضية مستقلة[31]. "بالموازاة نرى أن العودة إلى الهوية الدينية أو الجهوية بفرنسا وإعادة انبعاث الظاهرة الدينية في العالم. " العلمانية اليوم تهم كل العالم". لا يمكن الانعزال عن هذا النقاش إلى حد كبير حيث نجد أن العلمانية نفسها مثار نقاش .**تود غيتلان** يقدم لنا شهادة حول التحول السياسي لليسار الأمريكي في 1960 التي توضح لنا ما يهددنا من تطورات في فرنسا". اليسار الأمريكي انطلاقا مفهوم جديد من سياسة الهويات (..) هكذا سيتم التحول من فكرة مثالية عالمية والمجموعاتية لصالح مقاربة قبلية للنسيج الاجتماعي. إذن سنجدمجموعات متمايزة النساء، الهنود، الشيكانو، البورتوريكيون، مزارعون، المستفيدون من التغطية الاجتماعية، المثليين، مستهلكوا الطبقة المتوسطة والايكولوجيون (..) يحاولون قدر الإمكان الدفاع عن مطالبهم الفئوية (..) فالهدف مشروع ومحمود لأسباب فلسفية

---

(29) Langues et cultures régionales Le ministre de la Culture et de la Communication a proposé de " relancer " le Conseil national des langues et cultures régionales créé en 1985, en lui donnant " de nouvelles missions ". " Les langues de France ont besoin d'une instance de consultation et de suivi qui examine, dans le cadre des orientations définies par le gouvernement, les questions relatives à leur promotion ", a-t-il estimé lors des récentes " Premières Assises nationales des langues de France ". Dans le cadre de la décentralisation, les établissements publics de coopération culturelle constituent " l'outil le mieux approprié au développement d'une politique linguistique par les régions, les départements et les villes ", a également estimé M. Aillagon.

(30) Frédéric Salat-Baroux est le Secrétaire général adjoint de la Présidence de la République.

(31) Cité par Béatrice Gurrey, dans l'article *M.Chirac crée la «commission Stasi» pour redéfinir la laïcité*, publié dans l'édition du journal *Le Monde* du mercredi 2 juillet 2003.

واجتماعية، لكن يجلب معه خطر سياسي يهدد الدولة الأمة[32]. . . نعرف ماذا سنصبح مع التأكيد على الطائفية والتعددية الثقافية منذ مدة في أمريكا المواكبة لنهاية أية حركة سياسية أو مجتمعية لتعيد التساؤل من جديد حول المجتمع. وأخيرا فانبعاث النزعات الهوياتية الثقافية لن يستفيد منه سوى المحافظون وخاصة في أمريكا؛ حيث معدلات التغطية الاجتماعي الأكثر انخفاض في الغرب".

فالعلمانية من خصائص المجتمع الفرنسي،في خط مستقيم مع الثورة الفرنسية التي تشكل مرجعية جوهرية مثل ما يشكل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن للعالم. في فرنسا من البلدان القليلة التي يعيش فيها الناس بدون تمييز على أساس الثقافة أو الدين، فالكل يتمتع بنفس الحقوق والواجبات المضمونة بالقانون. في نفس الوقت العلمانية هي أولية مطلقة للعقل الإنساني وهي نزوع نحو استقلالية الإنسان. وهي كذلك "الشكل الحديث للإنسانية" كما يقول **جيرار بوشي**[33]. أليست العلمانية هي مطمح عالمي للشعوب التي علينا حمايتها تاريخيا باعتبارها حركة تقدمية نحو عالم أفضل؟ فالديمقراطية الفرنسية والحرية المشتركة التي يتمتع بها الشعب، والمساواة في التمتع بالحقوق والواجبات بغض النظر عن الدين والثقافة هي أولية العقل في التشاور في مسائل الشؤون المشتركة؛ العلمانية: هي حرية الفكر والاعتقاد أو عدم الاعتقاد، فهي حرية تضمن للجميع أخلاقيات الحوار لمختلف الحساسيات الثقافية، بالإضافة إلى الكثير مما ستقدمه إلى أجيال المستقبل.

---

(32) Cité par Nicolas Gachon. *Libéralisme et citoyenneté aux ètats-Unis (XX^{e}siècle)*, p.p. 90-91,Ellipses, 2001.

(33) Gérard Bouchet, *Laïcité et enseignement*, Armand Colin, Paris 1996. Ouvrage passionnant qui fait un point d'ensemble sur la laïcité et ses rapports à la citoyenneté, à la société et au métier d'enseignant.

مجموعة مؤلفين

هذا الكتاب

ما معنى أن نفكر في العلمانية وفي نصوصها التي لا تنتهي؟ ألا يعد هذا النمط المخصوص من التفكر فيها رجوعاً نحو الفضاءات الملغمة بالأسئلة المزعجة والمحرجة والقلقة؟ ألا يشكل التسآل في تاريخها واستنطاق جذورها بصورة جينيالوجية محطة هامة ورئيسة في فهم أفقها اللامتناهي من جهة حضورها العميق في المتن الأسطوري والديني، وانغراسها في المنحى الفلسفي والتصاقها القوي بكل هذا المسار التاريخي المعقد والمركب؟ هل من المستطاع أن نساير مفهوما مربكاً وقلقاً وملتبساً تسكنه ضروبا من الغموض اللفظي ويلتف حوله سديم من المعاني الشواشية والكاوصية، فهي تخترقه في عمقه مشكلة هويته التي لا تفارقه؟ هل نحن نقف على أرضية مفاهيمية مضطربة ومتخلخلة ومتفجرة، كأن الريح تحتها، تجعلنا نتعامل مع مفهوم ديناميتي بامتياز، والتي تحفز فينا توخي الحذر السبينوزي معه وضده مهما كانت مواقعنا المعرفية ورؤانا للعالم؟ ألا يعد تعقد صلاته وتشابك تعالقاته وتواشجه مع جميع الديانات التوحيدية رفضاً واحتضاناً، نقدا وتأسيساً، بناءً وتفكيكا، – وهي حال التفكر الفلسفي الحي– وارتفاعه إلى مستوى الاعتبار الفلسفي، جاعلاً منه دربا فلسفياً هيدغريا مفتوحا على أفق الزمان وأصالة التاريخ، سببا في حيوية المفهوم ومقدرته على حضوره الطاغي في ساحة التفلسف واحتوائه على كل هذا الزخم المناقشاتي، ويحوز بهذا التمشي على صفة المطلق التواجدي كأنه أكل من طعام الإله "آنو"؟.

نحن هنا نقف قدام مفهوم مؤشكل في صميم متنه، حتى غدا التأشكل مسكنه الذي يقطن فيه ولا يبرحه البتة، يجد فيه سكينته المطلقة، بمعنى أنه ينأى بنفسه عن التوجه الديكارتي في تقديسه للوضوح والبداهة، ويعشق الالتباس، تعثر عليه في نصوص الفلاسفة وفي متون اللاهوت وفي رؤى الأساطير، ولكنك لا تستطيع أن تدعي أنك فزت به وغنمت بمحتواه أو حتى بهوامشه، هذا الحديث لا يقودنا إلى استحالة معرفية تزرع فينا شعورا باليأس من امتلاكه، وإنما هي حال نتحسسه لحظة اقترابنا منه، أو ساعة حدوث الاشتباك معه، أي أننا نرمي إلى ترك وضع الاستسهال في التعاطي مع مفهوم العلمانية ونسقط بالتالي في مطبات السطحية والغفل، وحتى في ما هو أعسر من ذلك، الانخراط في وهم مشبع باستيهامات معرفية مخادعة. وعلى هدي هذا التوجه الإشكالي، يتنزل كتابنا الجماعي في أفق بحثنا عن حداثة مأمولة، لا نود أن يطول غيابها....


ISBN 978-9931-369-57-8

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1 المحمدية

تلفاكس: 21341359788+

خلوي: 213661207603+

email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

هاتف: 204180 (96171)

ص.ب: 6058 – 113 الحمراء

بيروت – لبنان

email: rw.culture@yahoo.com